Ph. U. 573 Zirngiebl.

<36616635020019
<36616635020019
Bayer. Staatsbibliothek

S



Verlag von W. Braumüller, k.k. Hof- und Universitätsbuchhändler in Wien.

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI'S

LEBEN, DICHTEN UND DENKEN.

EIN BEITRAG

ZUR GESCHICHTE DER DEUTSCHEN LITERATUR
UND PHILOSOPHIE

VON

EBERHARD ZIRNGIEBL
DOCTOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MIT DEM LITHOGRAPHIRTEN BILDNISSE JACOBI'S.

WIEN 1867.
WILHELM BRAUMÜLLER
K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTSBUCHHÄNDLER.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

VORWORT.

Die philosophische Facultät der Ludwig-Maximilian's Universität München stellte pro 1860/61 folgende Preisaufgabe: „Quellenmässige Darstellung und Charakteristik der Philosophie von Friedrich Heinrich Jacobi.“ Aus meiner damals eingereichten Abhandlung, insbesondere aber aus der gewonnenen Liebe zur Sache selbst entstand vorliegendes Erstlingswerk.

Fr. Hr. Jacobi lebte in einer literarisch, wie politisch tief erregten Periode unsers deutschen Vaterlandes; er half die freisinnigen, national-öconomischen Ideen von A. Smith aufs eifrigste durch Wort und That verbreiten; auf dem Gebiete des Rechts bekannte er den heut zu Tage anerkannten Grundsatz „allgemeiner Gerechtigkeit“; auch seine Dichtungen — Briefsammlung Allwill's und Woldemar — sind nicht zu unterschätzen, denn sie sind im Sinne der neu erwachten deutschen Poesie Erstlingsprodukte und erfreuten und begeisterten die Edelsten der Nation. Sein grösstes Verdienst behält indess Jacobi auf dem Gebiete der Philosophie; ein richtiges Verständniss dieser seiner Thätigkeit dürfte ihn als einen bleibenden Lebensfaktor in der Entwicklung der Philosophie überhaupt hervortreten lassen.

Nicht wie Köppen in überschwenglicher Begeisterung habe ich die Jacobi'sche Philosophie aufgefasst und dargestellt; ich bin im Gegentheil mit schneidender Kritik allen Schlüssen Jacobi's entgegengetreten, sobald ich sie von Vorurtheilen beeinflusst sah: trotzdem konnte ich an anderen Orten nicht umhin, die Schärfe

Jacobi'scher Anschauung und unmittelbaren Urtheils anzuerkennen. Es ist nicht zu leugnen, dass Jacobi einen klaren durchdringenden Blick besass; und dieser Blick war es auch, den seine Gegner fühlten, und mit dem er die Werke des Vaters der kritischen Philosophie beurtheilte. Wenn es einem gelungen ist, die Schwächen zu entdecken, welche Kant's Kritik der reinen Vernunft und mit ihr die gesammte darauf gebaute kritische Philosophie in sich birgt, so geschah das durch Fr. Hr. Jacobi. Dieser Ausspruch darf jedoch nicht missdeutet werden.

Es fällt mir nicht ein, Kant's hohe Verdienste um die Philosophie zu beanstanden; aber auf Kant weist nicht bloss unsere gesammte jetzige Philosophie zurück, in Kant culminirt zu gleicher Zeit die vorangegangene Philosophie des „Cogito ergo sum", die im Grossen und Ganzen sehr einseitig verlaufen war. „Die Aufklärung, sagt Hegel in seiner Kritik Jacobi's, hatte die Traditionen ehrwürdiger Lehre und Sitte, den empfangenen und unmittelbar gegebenen Inhalt einer göttlichen Welt nach allen Seiten aufgelöst, und dieses sogenannte Positive, weil und insofern das Selbstbewusstsein sich in ihm nicht, oder, was dasselbe ist, weil es sich nicht im Selbstbewusstsein fand, aufgegeben und verworfen. Was übrig blieb, war der Todtenkopf eines abstrakten leeren Wesens." Diese Aufklärung bekämpfte Jacobi und was hievon in Kant culminirte und in der kritischen Philosophie sich erhielt, und es mussten sich diese Lehrsätze — selbst nach dem Ausspruche Hegels — „an dem grossen Standpunkte Jacobi's gemessen, dass das Absolute als Geist zu erfassen ist, für denselben sehr ungenügend zeigen." Diese Gründe Jacobi's sind noch keineswegs veraltet und dürften im Kampf unserer Tage für das Recht der Individualitäten neuerdings die Schärfe der Waffe beweisen.

Die exakten Wissenschaften, und mit ihnen die Philosophie, sind in ein Stadium getreten, das für viele die Nothwendigkeit enthält, Kant's Kritik der reinen Vernunft einer wiederholten durchgreifenden Kritik zu unterwerfen. Zweifelsohne hat die

Philosophie von Kant aus hier und dort eine Richtung eingeschlagen, wodurch das logische Element eine einseitige Betonung gefunden hat; zweifelsohne hat hiegegen die exakte Forschung das reale Objekt zum Prinzip gesetzt und dem tyrannisirenden Idealismus ebenso tyrannisirend den Materialismus entgegengehalten. Dass beiden Theilen der Mensch selbst nicht bloss zur unerklärlichen, sondern auch unmöglichen Thatsache wird, dürfte schon aus der extremen Stellung erhellen, welche sie zu einander einnehmen, und wodurch dem einen das Individuelle, dem andern das Selbstbewusstsein zur Achillesferse wird. Gewichtige Aufschlüsse hierüber finden sich in den Schriften Jacobi's. Die Bedenken dieses Philosophen gegen die (ich möchte sagen: genial aufgefundenen) schwächsten Seiten des Kriticismus werden dem Vorurtheilsfreien im philosophischen Durcheinander unserer Tage sicherlich die trefflichsten Dienste leisten.

Aber ich hatte noch einen weitern Grund, diese Monographie zu veröffentlichen. Er liegt im Manne selbst und seiner Philosophie, die beide unzertrennlich bei einander nur gedacht werden können, weil eins das andere ergänzt. In Jacobi finden wir das Bild eines unablässig nach Selbsterkenntniss und Selbständigkeit ringenden Mannes, dessen ganze Aufmerksamkeit auf das Sittliche gerichtet ist, und der der angebornen Würde des Menschen nicht bloss im Wort sondern auch in der That zeit seines Lebens die höchste Achtung gezollt hat. An der Hand dieses charaktervollen Mannes der philosophirenden Jugend die Kenntnissnahme von der grossen geistigen Revolutionsperiode, welche zu Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts in unserm gemeinsamen Vaterlande alle Geister und alle gesellschaftlichen Schichten ergriffen hatte, anzubahnen; an der Hand eines Systems, von dem Exner sagt, dass es „eine merkwürdige Kraft besitzt, auf jugendliche Gemüther reinigend, erhebend und veredelnd einzuwirken," den nach Selbstkraft ringenden jugendlichen Geist in das Gebiet der Philosophie überhaupt einzuführen: wie sehr wünsche ich, dies hier und dort zu erreichen.

Mit Zagen übergebe ich diese Studie der Oeffentlichkeit; denn wie ernst der Mensch auch wollen und schaffen mag, — die Schöpfungen der Menschen werden immer ein Stückwerk sein. Eins allein gibt mir Muth: In der Literatur bekannte und genannte Männer sprachen schon 1861 über meine Preisschrift ein rühmendes Urtheil; sie und andere sind mir seitdem wohlwollend beigestanden. Herzlichen Dank dafür! Möchten sie mir auch ferner beistehen, wenn das eine und andere Urtheil zu hart ausfallen sollte!

Gott mit mir und meinem Werke!

München im September 1866.

DER VERFASSER.

INHALT.

A.

Das Leben Friedrich Heinrich Jacobi's und die Entwicklungsgeschichte seiner philosophischen Anschauungen.

I. Friedrich Heinrich Jacobi's Jugendzeit 1

Einleitung. — Erziehung im Vaterhaus. — Pietismus des Knaben. — Wanderung nach Frankfurt und Genf. — Encyclopädische Einwirkungen in Genf. — Der Geist erwacht. — Heimkehr. — Erste Kenntnissnahme von Kant, Mendelssohn und Spinoza. — Erste philosophische Resultate. — Grundlage seines philosophischen Vorurtheils. — Heirath und gesellschaftliche Stellung. — Das Leben in Pempelfort. — Eintritt in das politische Leben. — Zusammenkunft mit Wieland. — Gründung des Merkur. — Die ersten schriftstellerischen Studien. — Der Bund mit Wieland löst sich.

II. Die Briefsammlung Allwill's und der Roman Woldemar . 16

Der Bund mit Göthe. — Gegenseitige Einwirkungen. — Jacobi tritt als Schriftsteller auf. — Allgemeine Bemerkungen über die Briefsammlung Allwill's und über Woldemar. — Charakteristik Allwill's. — Der Geist der Briefsammlung. — Charakteristik Woldemar's. — Von der Zusammengehörigkeit beider Werke. — Charakteristik des philosophischen Inhalts. — Kritische Bemerkungen. — Allwill und Woldemar sind der Schlüssel zum Verständniss der folgenden philosophischen Erörterungen und Kämpfe. — Philosophische Bedeutung des empirischen Individuums.

III. Jacobi's Schriften über Rechtsprinzipien. 30

Jacobi's volkswirthschaftliche Thätigkeit in den Herzogthümern Jülich und Berg. — Ruf nach München. — Ursache seiner baldigen Ungnade. — Die beiden Rhapsodien. — Ueber Recht und Gewalt. — Etwas, das Lessing gesagt hat. — Erster Conflikt mit M. Mendelssohn. — Ueber Mirabeau's Werk des lettres de cachet. — Schmerzliche Ereignisse.

Seite

IV. Die Freunde im Kampfe gegen den Rationalismus der Zeit 36

Einleitung. — Johann Gottfried Herder. — Johann Georg Hamann. — Hamann und Jacobi. – Fr. Hemsterhuis. — Fr. Hr. Jacobi: — Die persönlichen Eigenschaften. — Die Auffassung der Toleranz und der Philosophie überhaupt. — Der Charakter des Schriftstellers. — Ein Selbstgeständniss. — Grund seiner ritterlichen Fahrten.

V. Der Streit Jacobi's mit Moses Mendelssohn . . . 49

Erste Veranlassung. — Die Unterredung Jacobi's mit Lessing. — Die philosophischen Differenzen beider. — Ist Lessing Spinozist gewesen oder nicht? — Ueber die wahre Deutung obiger Unterredung. — Würdigung der Aussprüche Jacobi's und Mendelssohn's in Bezug auf Lessing. — Ein Hintergedanke Jacobi's bei dieser Differenz mit Mendelssohn. — Geschichte des Streites. — Die Jacobi'sche Auffassung des Spinozismus. — Veröffentlichung der Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza. — Die daraus gezogenen Resultate. — Der Verlauf des Streites. — Wizemann. — Hamann. — Herder. — Kant. — Verdächtigungen von Berlin aus wider Lavater und Dr. Stark. — Jacobi's Betheiligung durch seine Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist.

VI. David Hume über den Glauben und II. Auflage der Briefe über die Lehre Spinoza's 71

Veranlassung zu dem Werke „David Hume über den Glauben“. — Inhalt desselben. — Zusammenhang mit den Briefen über die Lehre Spinoza's. — Kritiken. — Erneute Ausgabe der Briefe über die Lehre Spinoza's. — Inhaltliches: Vorbereitende Sätze über die Gebundenheit und Freiheit; Beilagen. — Kritisches.

VII. I. Kant und Jacobi 81

Das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. — Ihr Verhältniss zu Hume und Wolf. — Inhalt. — Verhältniss der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft. — Verhältniss der Lehre Jacobi's zur Kritik der reinen Vernunft. — Angriffe Jacobi's auf das unbeschränkte Recht der Prinzipien der Kritik der reinen Vernunft — im David Hume über den Glauben — in der Broschüre über den transscendentalen Idealismus — in der Briefsammlung Allwill's — in der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstand zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. — Was Jacobi von Kant gelernt. — Vergleich der Philosophien Kant's und Jacobi's.

Seite

VIII. J. G. Fichte und Jacobi 102

Die französische Revolution. — Jacobi's Aufenthalt in Holstein. — Das Schreiben über Schlosser's Fortsetzung des Platonischen Abendmahls. — Das Sendschreiben Jacobi's an Fichte. — Kant und Fichte. — Die Philosophie Fichte's. — Jacobi's Auffassung der Lehre Fichte's. — Inhalt des Sendschreibens an Fichte. — Verhältniss von Jacobi und Fichte. — Vorrede zu einem überflüssigen Taschenbuche für das Jahr 1800. — Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriff der Vernunft. — Ueber eine Weissagung Lichtenberg's. — Zweiter Ruf nach München. — Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck.

IX. Schelling und Jacobi 118

Verhältniss Fichte's zur Identitätslehre Schelling's. — Schelling's Identitätslehre. – Ueber das Moment der Möglichkeit, die Identitätslehre durch einen Monotheismus zu überbauen. — Jacobi's Verhalten bei dieser philosophischen Metamorphose. — Verhältniss des Monotheisten Schelling zu Jacobi. — Die Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. — Positiver Inhalt. — Angriffe gegen die Lehre Schelling's. — Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. — Jacobi's Verhalten nach dem Erscheinen dieser Schrift. — Kritik. — Theilnehmer am Streite. — Ueber das Recht oder Unrecht beider. — Gesammtausgabe der Werke Jacobi's. — Sein Tod.

B.

Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobi's.

I. Einleitende Bemerkungen 161

Schwierigkeit und Möglichkeit einer geordneten Darstellung dieser Philosophie. — Uebersicht der philosophischen Entwicklungsgeschichte Jacobi's. — Ueber Aenderungen in der Nomenklatur. — Verstand und Vernunft. — Bemerkung, die Darstellung selbst betreffend.

II. Das Individuum und seine Bedeutung in der Philosophie 169

Allem Denken und Handeln liegt ein individuelles Leben zu Grunde. — Diese Erkenntniss ist erste Aufgabe. — Philosophie ist nichts andres als Nachsinnen über die Grundlagen unsers persönlichen Daseins. — Als nachsinnend erwächst sie erst aus Thatsachen und Thathandlungen. — Darum steht das Prinzip der Philosophie mit dem Prinzip der Individualität im innigsten Zusammenhang. — Das Prinzip lässt sich durch die menschliche Gedankenthätigkeit nicht erschaffen. — Das individuelle Menschendasein ist eine Thatsache. — Eine gleiche Thatsache ist, dass jede

Seite

reale Individualität zu ihrem zeitlichen Dasein Bewusstsein fordert. — Dieses individuelle und zeitliche Dasein ist vor Allem für die Philosophie von höchster Bedeutung. — Denn mit demselben ist das philosophische Prinzip bestimmt. — Dieses gründet sich entweder auf das individuelle oder auf das zeitliche Leben. — Der Geschmack des Menschen entscheidet dabei. — Die Wahl selbst ist für Jacobi nicht schwer, denn die Philosophie hat die Freiheit Gottes und des Menschen zu bewahrheiten. — Er entscheidet sich für Platonismus, weil Spinozismus hiefür unvermögend ist.

III. Die Gränzen des Spinozismus und der Erweis durch die kritische Philosophie 184

Der Mensch **ist** zwar nicht, aber er besitzt sich nur durch sein Ich-Bewusstsein. — Die reine Thätigkeit unsers Bewusstseins gegen das Sinnliche ist auf Vernichtung des Besondern gerichtet. — Sie besteht in der Bildung von Identitätsurtheilen, in der Begriffsconstruktion. — Verhältniss des Ich zum reinen Verstande. — Die reine Ich-Thätigkeit ist das Prinzip aller Gegenstände der Wissenschaft. — Geschichtliches. — Das Wahre im Sinne von Wirklichkeit steht ausser der Wissenschaft. — Verhalten der Demonstration zur Aussenwelt. — Wie halfen die Demonstratoren den dabei sich ergebenden Schwierigkeiten ab? — Den Zweck jedoch erreichten sie nicht. — Am wenigsten den Beweis für das Dasein eines transmundanen Gottes. — Ihre Verwechslung der Begriffe von Grund und Ursache. — Erklärung der Möglichkeit solcher Begriffsverwechslung. – Zwei Blendwerke, die dieselbe unterstützen. — Kant, der grösste Demonstrator, setzt die Gränzen der Verstandesphilosophie fest, indem er die reine Vernunft von allem Ungehörigen reinigt. — Der Ich-Idealismus Fichte's und die Identitätslehre Schelling's enthalten nur das Positive dieser reinen Vernunftlehre oder des transscendentalen Idealismus. — Schlussfolgerung.

IV. Grundlagen des Realismus, der allein eine Ueberwindung des transscendentalen Idealismus ermöglicht 207

Die negativen Resultate Kant's zwingen uns, ein weiteres Erkenntnissvermögen zu suchen. — Das Wahrnehmungsvermögen. — Definition des sinnlichen Wesens — des Individuellen. — Dem Individuum ist die sinnliche Evidenz angeboren. — Die Seele ist das Prinzip der individuellen Selbstthätigkeit. — Verhältniss der Seele zum Individuum — zum Verstande. — Die Seelenthätigkeit ist nie reiner Natur; überall bewährt sie sich als individueller Faktor und diesem gemäss, — ohne deshalb eine Eigenschaft der Materie zu sein. — Seele und Sinn in Gemeinschaft erzeugen den Verstandesinhalt. — Verhältniss von Seele und Sinne. — Be-

Seite

dingungen, unter welchen eine Empfindung zur Vorstellung wird: das Ich-Bewusstsein ist die Grundlage aller Vorstellungen. — Die Seele denkt, die Substanz zum Denken aber bieten allein die Sinne. — Verstand und Wahrnehmung. — Eine graduelle Verschiedenheit eines Verstandes von einem andern fordert eine entsprechende graduell unterschiedene Organisation der Individuen. — Nur eine mit Vernunft begabte Individualität kann sich zum Selbstbewusstsein erheben. — Vernunft ist das den Menschen von andern Geschöpfen eigenartig Unterscheidende im Organismus. — Sie ist ein Eigenartiges gewährender Sinn, — die Quelle aller moralischen Freiheit. — Vom Verhalten unserer persönlichen Individualität zur Substanz der Vernunft. — Der Mensch ist eine reelle Einheit des Göttlichen und Natürlichen. — Nur eine substanzielle Vernunft gewährt unserer Persönlichkeit Realität. — Verstand und Vernunft. — Angeborne Begriffe und sogenannte Verstandesbegriffe. — Verstand und angeborne Begriffe. — Ueber die unterscheidende Beziehung des Geistigen und Natürlichen zum Verstande. — Realismus und Idealismus. — Das idealistische Prinzip in seiner Nacktheit. — Möglicher Gewinn aus solchen Prinzipien. — Von der völlig unbegründeten Annahme dieses Systems. — Was für den Idealismus als unausführbar zu Tage tritt, erwächst naturgemäss aus der Grundlage des Realismus.

V. Die Philosophie des Glaubens und der Liebe . . . 245

Jede Philosophie, die mehr als ein Ἓν καὶ πᾶν System sein will, ist nur durch den Glauben zu begründen. — Definition des Glaubens. — Vergleich desselben mit der sinnlichen Evidenz. — Der Glaube als Evidenz des Selbstgefühls. — Die Vernunftwahrnehmung und der Glaube. — Uebergang zur Freiheitslehre. — Die vernünftige Menschennatur offenbart durch sich selbst Freiheit. — Was ist Freiheit? — Freiheit, Persönlichkeit, Wille. — Wille und Begierde. — Wissenschaft an sich lässt keine Freiheit bestehen. — Der Mensch kann nur an sein freies Vermögen glauben. — Zusammenhang dieses freien Vermögens mit dem Unbedingten als persönlicher Ursache a priori. — Ueber den damit zusammenhängenden Begriff der Ursache. — Von den Eigenschaften Gottes. — Aus dieser Lehre folgert ein unvertilgbarer Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen. — Es gibt keinen Einigungspunkt darüber hinaus: für die Wissenschaft. — Versöhnend tritt nur der lebendige Glaube ein, — ihm wird in seiner den Tod besiegenden Liebe der Anfang der Welt offenbar. — Das Verhältniss des denkenden Menschen zum göttlichen Geiste. — Die Einwirkung der synthetischen Stellung des Menschen als sinnlichen-vernünftigen Individuums auf dies Verhältniss. — Der Bund Gottes mit dem Menschen. — Die Erkenntniss desselben oder Religion. — Christenthum, Heidenthum. — Christenthum, Gottesdienst. — Die Christuslehre. — Christenthum, ein Wesenstheil

Seite

der Weltgeschichte. — Kritik der positiven Offenbarung. — Uebergang zur Sittenlehre. — Das Leben und Lieben Gottes im Menschen als das Vermögen unserer moralischen Freiheit. — Tugend und tugendhafter Charakter haben ihren Werth in sich. — Durch Liebe erhebt sich der Mensch über seine Hinfälligkeit; denn seine reine Liebe ist die begeisterte Vernunft selbst. — Er erkennt in dem Substantivum dieser seiner Liebe den Grund der Weltschöpfung. — Das Prinzip der Moral. — Tugendtrieb und Tugendsinn hängen mit unserm vernünftigen Wesen innig zusammen. – Von dem Rang der Tugenden. — Verhältniss des lebendigen Individuums zu den Gesetzen der Moral. – Harmonisches Ineinandergreifen von Glaube, Religion, Liebe und Tugend.

VI. Die Prinzipien der Rechtslehre 292

Zusammenhang der sittlichen und rechtlichen Sphäre. — Recht und Pflicht. — Selbständigkeit. — Gerechtigkeit. — Allgemeine Gerechtigkeit als Grundlage des bürgerlichen Rechts. — Die a priori'sche Grundlage der bürgerlichen Gesetze. — Absicht der formalen Gesetze und Gränze ihrer Gewalt. — Von der Gültigkeit der Gesetze. — Die formale Gesetzgebung bietet in ihrem System des Zwangs nur das Mittel zur Geltendmachung der allgemeinen und unwandelbaren Gerechtigkeit. — Von der Gleichheit und Unterordnung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. — Verwahrung gegen jeden Despotismus. — Ueber Staatenbildung. — Naturrecht und Staatsrecht. — Auch hier obsiegt das Individuelle.

VII. Aphorismen über das Schöne 304

Einleitende Bemerkung. — Das vernünftige Wesen ist die einzige Quelle der Idee des Schönen. — Zusammenhang der Idee des Schönen und des lebendig Schaffenden. — Zusammenhang des schaffenden und erkennenden Geistes mit dem schönen Objekt. — Zweck der Kunst. — Philosophie der Kunst.

C.

Geschichtlicher Werth der Philosophie Fr. Hr. Jacobi's.

I. Schüler und Geistesverwandte von Fr. Hr. Jacobi . . 309

Einleitung. — Allgemeine Charakterzeichnung des Philosophen. — Was ist zur Freundschaft erforderlich? — Wizemann. – Neeb. — Fr.

Seite

Köppen. — Caj. v. Weiller. — J. Salat. — Fr. Ancillon. — Chr. Aug. Claudius. — Fr. Bouterweck. — Jac. Fr. Fries. — W. Traug. Krug. — Jäsche. — Fr. Calker. — Chr. Weiss. — J. Kuhn. — Verbreitung der Jacobi'schen Philosophie in Oesterreich. — L. Rembold. — A. Müller. — J. N. Jäger. — R. J. Lichtenfels. — Charakteristik dieser Richtung. — Fr. Exner's Beurtheilung dieser Richtung. — Verhältniss der Kritik Fr. Exner's zum Geiste der Jacobi'schen Philosophie. — Kritische Bemerkungen.

II. Der empirisch individuelle Standpunkt Jacobi's und die Kritik Hegel's 323

Von der Jacobi'schen Bestimmung des reinen und empirischen Ich. — Kritische Bemerkungen über den empirisch individuellen Standpunkt. — Hegel über das Verfahren, wodurch Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Absolutem gemacht werden. — Ueber die apodiktische Trennung von Wesen und Form. — Ueber die Lehre vom erkennenden Geiste. — Hegel über den Zusammenhang von Bewusstsein, Gefühl und Empfindung.

III. Die Jacobi'sche Wissenschaft und die Kritik Schelling's . 335

Ueber den Jacobi'schen Begriff der Wissenschaft. — Vom Unhaltbaren eines solchen Begriffs. — Das Contradiktum von Verstand und Vernunft. — Schelling's kritische Bemerkungen. — Unhaltbares Verhältniss der Jacobi'schen Wissenschaft zur Sphäre des Uebernatürlichen. — Schelling's Verwahrung.

IV. Der Jacobi'sche Gottesbegriff und die Kritik Fr. v. Baader's 347

Uebergang. — Schelling und Hegel über die Stellung des Glaubens zum Wissen. — Nothwendiger Zusammenhang wahrer Freiheit mit der Bewusstseinssphäre. — Wie auch ohne Beachtung dieses Zusammenhangs gleich vom reinen Freiheitsgefühl aus ein persönlicher Gott gewonnen wird. — Folge hievon für die Sphäre des Wissens. — Kritische Bemerkung. — Hegel und Schelling über das Contradiktum von Gott und Natur. — Zweideutige Stellung Jacobi's selbst zu seinem Dilemma. — Kritische Bemerkung. — Jacobi und Fr. v. Baader. — Die Jacobi'sche Gotteslehre und Fr. v. Baader. — Die Jacobi'sche Christuslehre und Fr. v. Baader.

Seite

V. Bemerkungen über die Jacobi'sche Lehre des Schönen, der Sitte, des Rechts.' Ueber die Berechtigung und den Werth der Jacobi'schen Philosophie überhaupt 359

Uebergang. — Kritische Bemerkungen über die Jacobi'schen Prinzipien des Schönen, — über sein subjektives Prinzip der Sittenlehre und der Rechtssphäre. — Jacobi und seine Zeit. — Die Berechtigung der Forderung, auch die Person werthzuschätzen. — Jacobi und Schelling. — Schlussbemerkung.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

A.

Das Leben Friedrich Heinrich Jacobi's und die Entwicklungsgeschichte seiner philosophischen Anschauungen.

I.

Das XVIII. Jahrhundert nennen wir Deutsche das Jahrhundert der Aufklärung — weniger deshalb, weil es uns die grossen Apostel und Heroen der Geistesfreiheit, einen Kant und Fichte, Lessing, Schiller und Göthe etc., geboren, als vielmehr darum, weil fast instinktiv durch alle Schichten sich die Ueberzeugung festzusetzen begann, es habe der Mensch von Gott sein geistiges Pfund empfangen, nicht um es wie jener Knecht im Evangelium zu vergraben, sondern um es anzuwenden und leuchten zu lassen. Wie zu den Zeiten der Sophisten in Griechenland tauchte die Ahnung auf, es sei das Subjekt berechtigt, in seiner Sache mitzureden; wie einst wurde jetzt beanstandet, was sich unter den Mantel der reinen Doktrin barg, — wornach diese und jene Wahrheit nur durch eine Vermittlung von aussen an das Subjekt zu gelangen vermag (positive Offenbarung). Und hievon war es nur die naturgemässe Consequenz, dass die Wissenschaft, welche bisher nur in Gelehrtenstuben und auf Universitäten gehegt worden, anfing ein Gemeingut der Menschen zu werden.

Dass solche Bestrebungen an der Philosophie nicht wirkungslos vorübergehen konnten, lag im Wesen der Sache selbst. Die Philosophie ist immer und überall die erste gewesen, welche den Geist der Zeit ausgesprochen; ja wir dürfen sie geradezu die Sprache des Zeitgeistes nennen. Was war darum natürlicher, als dass sie mit dem allgemeinen Erwachen zu einem freien selbständigen Denken die Schule verliess und unter die Masse ging, als dass sie, um dem grossen Haufen die heilige Scheu vor ihr zu nehmen, in ein weites Arbeiterwams schlüpfte, darin sich jeder

nach bester Art bewegen und seine Denkkraft leuchten lassen konnte. Eine Art psychologischer Popularphilosophie im Sinne einer Aufklärung durch den sogenannten gesunden Menschenverstand bildet den Grundcharakter der gesammten Geistesbestrebungen genannten Jahrhunderts. Indem aber jeder im Gedanken sich ganz nach seiner Façon und Kraft die Dinge zurechtlegte, musste sich der Grundcharakter selbst in den heterogensten Gestaltungen offenbaren, und es mussten sich conträre Charaktere mit ihren Anschauungen, weil eben die Aufklärung mit dem Individuum verwachsen war und ist, auf das Lebhafteste bekämpfen.

Der sogenannte Rationalismus jener Tage ist ein gewichtiges Triebrad der Aufklärung gewesen. Er bot einem Lambert, Lessing und Kant fruchtreiches Erdreich; wurde aber, vorzüglich durch M. Mendelssohn, Nikolai und Consorten, im Ganzen und Grossen zur Allerweltsphilosophie herabgewürdigt, um verdientermassen schliesslich in den Sand zu verlaufen. Dadurch nemlich, dass nur galt, was dem gemeinen Menschenverstand verständlich war, konnten zwar Philosophen in allen Fakultäten und Ständen wie Pilze aufschiessen; dem Genie war aber die Gewalt benommen und der Mittelmässigkeit übertragen. Nun mag immerhin ein solches aller tieferen Spekulation baare Raisonniren dazu beitragen, in den weitesten Kreisen ein lebendiges Denken zu erwecken und einen empfänglichen Boden für die freien Lehren der Vernunftwahrheiten zu kultiviren; indem jedoch solche Philosophie alles erraisonniren will, macht sie in einseitiger Weise alle Wahrheit des Daseins von der deutlichen Erkenntniss abhängig und verschafft der Denkfertigkeit eine masslose Berechtigung, so dass ihr jede Apriorität (nur die subjektive Denkberechtigung wird nicht beanstandet) sich fügen oder zu Schanden werden musste. Hamann wendet auf solch ein Gebahren mit Recht den alten Vers an:

„Wie mag der Schöpfer nicht in seiner Allmacht lachen,
Wenn sich das Nichts zu Was und ihn zu Nichts will machen“.

Zur Herstellung eines naturgemässen Gleichgewichts bildete sich diesem Rationalismus gegenüber ein ebenso charakteristischer Enthusiasmus des Lebens aus. Sogenannte Kraftgenie's wuchsen an allen Ecken und Enden der deutschen Lande empor und zwar als natürliche Gegner des oben bezeichneten Rationalismus. Ihnen war das Denken nicht die Grundbedingung alles Seins und aller Wahrheit; sie sahen darin nur eine Eigenschaft des zur mensch-

lichen Individualität geformten Lebens: Aller Erkenntniss liegt das Sein zu Grunde und es tritt nirgends ein Selbstbewusstsein hervor, wo nicht ein Selbstsein — ein Individuum — da ist. Alles Raisonniren fusst auf dem Individuum, dessen Lebensgehalt zugleich sein Sein und seine Existenz ist. Das Individuum ist alles durch sich selbst und aus sich selbst; das Raisonnement nur die Offenbarung dessen, was schon da ist. Es lässt sich nichts in den Menschen hinein doktriniren; über aller Doktrin steht das Selbstbewusstsein und mit ihm allein ist aller individuelle Gehalt, alles wirkliche Sein verbunden. Dieser unmittelbare Verband von Selbstsein und Selbstbewusstsein ist allein das Prinzip der Gewissheit, dass für das Erkennen auch Wahrheit und Wirklichkeit vorhanden ist, und er ist die Quelle der Erklärung, wie Denken und Sein zusammenhängen. Nur in Berücksichtigung dieses Verhältnisses kommt wirkliches Leben in die hohle Verstandesform und wird die Zeit vom Fluche des Tantalus erlöset. Gegen die Macht des reinen Verstandes vertheidigten sie die Majoratsrechte des Individuums, und in dieser Vertheidigung fanden sich alle — mögen ihre Waffen noch so verschieden sein — als Gesinnungsgenossen. Wir heben aus dem Kranze nur namentlich Göthe und Fr. Hr. Jacobi, Hamann und Herder, J. P. Richter und Lavater hervor.

Das Gegensätzliche, das in diesen Kraftgenie's zu der populären Billigkeits- und Nützlichkeitstheorie des mehr oder minder gesunden Menschenverstandes lag, trat als Gegensatz wohl in keinem dieser Männer innerhalb ihrer eignen Philosophie so augenscheinlich heraus, wie in der Philosophie Friedrich Heinrich Jacobi's. Er betont — wohl wie keiner sonst — das Schroffe und unversöhnliche Gegenüber des Denkbaren und Genialen, und er erklärt eher die menschliche Natur, die das Individuum nur in der Verbindung dieser Gegensätze bestehen lässt, als räthselhaft, wunderbar, unerklärlich für den denkenden Menschen, bevor er von jener Anschauung lässt. Die Person wird überall gegen den Begriff gewahrt, das Leben gegen die Wissenschaft und in der Sphäre der Wissenschaft ein Wiederfinden dessen, was dem Glauben, was dem Leben angehört, bestritten, obwohl gerade dies unsere Bestimmung ist, wie Schelling treffend gegen Jacobi erörtert: „Unsere Bestimmung ist nicht im Schauen zu leben, sondern im vermittelten Wissen. Im Schauen an und für sich ist kein Verstand, denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist für sich stumm und bedarf

eines vermittelnden Organs. Und so bleibt Jacobi's Gefühl, das diese Vermittlung nicht eingehen zu dürfen glaubt, immer nur Hunger nach Wissenschaft". Warum Jacobi in diesem Hunger nach Wissenschaft verharrte, — er, der in seiner Weise jeder strengen Demonstration als solchen Gerechtigkeit widerfahren liess, — das wird nur jenem völlig klar, der die Geistesentwicklung dieses Mannes kennen gelernt hat. Jede Geistesthat Jacobi's hängt mit seinem Leben innig zusammen.

Friedrich Heinrich Jacobi, der zweitgeborne Sohn eines streng protestantischen, aber bei allen Parteien beliebten Kaufmanns, erblickte am 25. Januar 1743 das Licht der Welt.[1] Von Kindheit an war er, wie er selbst an Merk schreibt, ein „Schwärmer, ein Phantast, ein Mystiker". Schon als Knabe, statt zu spielen mit Seinesgleichen, zog es ihn zu den Betübungen einer alten pietistisch gesinnten Magd seiner Familie; schon als Knabe versuchte er sich allen Ernstes in der Lösung gewisser religiöser Probleme. Kaum acht oder neun Jahre alt hatte sich schon seine Phantasie in gewisse sonderbare Anschauungen der Ewigkeit und endlosen Fortdauer eingewohnt, von denen er lebenslang nie gänzlich frei wurde.[2] Er schloss sich zwar in der guten Absicht, dass gläu-

[1] Das Thatsächliche aus Jacobi's Leben ist mehrentheils den „Nachrichten von dem Leben Fr. Hr. Jacobi's," Vorrede zu dem auserlesenen Briefwechsel Fr. Hr. Jacobi's v. Roth (2 Bde. Leipzig 1825 I. p. VII—XXX), entnommen. Bezüglich des Nähern werde ich hier und dort auf „Fr. Hr. Jacobi im Verh. zu seinen Zeitgenossen bes. zu Göthe v. Dr. Ferd. Deycks, Frankf. 1848" verweisen. So auch hier Deycks l. c. p. 12—14. [2] IV^a, 48. Hierüber sagt Jacobi an einer andern Stelle: „Es war nemlich jenes Sonderbare, eine von allen religiösen Begriffen ganz unabhängige Vorstellung endloser Fortdauer, welche mich in dem angezeigten Alter bei dem Nachgrübeln über die Ewigkeit a parte ante, unversehens mit einer Klarheit anwandelte und mit einer Gewalt ergriff, dass ich mit einem lauten Schrei auffuhr und in eine Art von Ohnmacht sank. Der Gedanke der Vernichtung, der mir immer grässlich war, wurde mir nun noch grässlicher und ebensowenig konnte ich die Aussicht einer ewig dauernden Fortdauer ertragen . . . Ich brachte es allmälig dahin, seltner davon ergriffen zu werden, ja ich glaubte sie schon ganz los zu sein, als sie im 23. Jahre des Lebens wieder vor mich trat. Seitdem hat diese Vorstellung, ohngeachtet der Sorgfalt, die ich anwende sie zu vermeiden, mich noch oft ergriffen. Ich habe Grund zu glauben, dass ich sie zu jeder Zeit willkürlich in mir erregen könnte und glaube, es stände in meiner Macht, wenn ich sie einige Male hintereinander wiederholte, mir in wenigen Minuten dadurch das Leben zu nehmen. (IV^b, 67 sq.)." — Citationen ohne alle weitere Angabe beziehen sich wie hier stets auf Fr. Hr. Jacobi's Werke (Leipzig 1812—1825).

bige Andacht den unersättlichen Tiefsinn bannen werde, nach der Confirmation einer Pietistengesellschaft „die Feinen“ an; doch es war vergeblich. Die Sehnsucht, in Absicht der bessern Erwartungen des Menschen zur Gewissheit zu gelangen, nahm mit den Jahren nur zu; sie ist der rothe Faden geworden, um den sich seine übrigen Geistesschicksale schlingen.

Bei solch mystischer Grundlage konnte es wohl nicht anders sein, als dass sich „Ueberzeugung“ und „unmittelbare Anschauung“ bei ihm zu Eins verschmolzen, dass ihm, — nach seiner eignen Aussage — „so lange er sich besinnen konnte, das angeklebt, dass er mit keinem Begriffe sich behelfen konnte, dessen äussere oder innere Gegenstände ihm nicht anschaulich wurden“. Objektive Wahrheit und Wirklichkeit war in seinem Sinne Eins. Aus diesem Grunde nahm denn auch die Ausbildung von Jacobi's Verstandesthätigkeit einen gar lässigen Fortgang. Der träge Geist des Knaben liess den späteren regsamen in keiner Weise vermuthen, und so überliess auch der Vater, so weit es immer thunlich war, seinem Sohne selbst, sich geistig auszubilden; denn „Dummheit — sagt Jacobi — wurde mir beständig und sehr häufig Leichtsinn, Hartnäckigkeit und Bosheit vorgeworfen.“ [3] Aus gleichem Grunde ward ihm nicht die Laufbahn eines Gelehrten, sondern die eines Kaufmannes von Anfang an zugewiesen. Sechzehn Jahre alt zog er als Handlungslehrling nach Frankfurt a. M. und, als daselbst seine Gewissenhaftigkeit bald allseitige Abneigung und Spötterei hervorrief, nach Genf.

Es versteht sich, dass ein derartiges Sichselbstüberlassen für die Geistesbildung keinesfalls das geeignete Mittel war, Jacobi's unsicheres Wesen zu festigen und sein enthusiastisches Gemüthsleben durch ernste Studien zu mässigen, um es mit dem Verstand in Einklang zu bringen; diese Erziehung musste nur mehr und mehr „seine Kräfte zerstreuen und seine Seele verbiegen“. Er war bereits ein eingefleischter Mystiker und Schwärmer, als er nach Genf kam und mit den ausgezeichnetsten Männern der Encyclopädistenschule umging oder deren Bücher las. Genf war nemlich zur selben Zeit ein Hauptsitz der französischen Encyclopädie und —

[3] II, 178 sq. Ursprüngliche Gemüthsart, sagt J. (IV^a, 48), und die Erziehung welche ich erhielt vereinigten sich, mich in einem billigen Misstrauen gegen mich selbst und nur zu lange in einer desto grössern Erwartung von dem, was andere leisten konnten, zu erhalten.

mit dieser — eines ungewöhnlich regen wissenschaftlichen Lebens, das sich nicht in die Studierstube einschloss, sondern sich mit der Gesellschaft zu vermählen strebte. So sah sich der Pietist plötzlich inmitten der materialistischen Zeitbewegung. Dem geistreichen Umgang und der ungetrübten Lebensfreude, die ihn hier allseits umfing, konnte er nicht lange widerstehen; sie rissen ihn aus der Selbstverschlossenheit in's Leben zurück. Bald begannen positive Studien den Geist, — Reiten, Schwimmen und andere Uebungen den Körper zu stärken und die Gesundheit zu kräftigen. Theils durch den Umgang, theils durch die Schriften eines Lesage, Bonnet, Rousseau, Voltaire, Diderot, Durand lernte er – im Gegensatz zu den Anschauungen seiner heimathlichen Pietistengemeinde — die Weltanschauung eines weltklugen, salonmässigen Materialismus kennen.[4] Insbesonders war es der Mathematiker und Philosoph Lesage, dem Jacobi viel schuldete; denn derselbe führte ihn nicht blos in die philosophischen Studien ein, er war ihm auch auf lange hinaus ein treuer Mentor.[5] Aber Jacobi fand

[4] Die Schriften Bonnets las J., bis er sie fast auswendig wusste (IVa, 80). Duclos Betrachtungen brachten eine tiefe Wirkung auf ihn hervor, auch Rousseau konnte ihm wegen seiner vielfachen Beziehungen zu den Freunden dieses Philosophen nicht unbekannt bleiben; J. wendete ihm eine dauernde Aufmerksamkeit zu (Briefw. I, 19; l. c. II, 71). Die spätern Schriften Rousseau's aber veranlassten eine Abnahme der Begeisterung. „Sie fragen, schreibt er an Elise Reimarus (l. c. I, 356), nach meinem Urtheile über Rousseau's Bekenntnisse. Das Buch hat mir erstaunlich wehe gethan, und ich gäbe viel darum, wenn ich es rein vergessen könnte. Gewiss war Rousseau schon halb wahnsinnig, da er dieses Buch schrieb, und wie er es geworden, sieht man aus dem Promeneur soliteure.“

[5] Von Durant eingeführt wurde J. bald mit Lesage näher bekannt. In einer vertraulichen Besprechung klagte J. demselben, dass es ihm in Folge seiner geistigen Hartnäckigkeit unmöglich sei, philosophische Vorlesungen zu hören, da für ihn jede hiefür verwendete Zeit als verloren zu betrachten wäre. „Vous êtes malin!“ sagte Lesage lächelnd, bis der junge Jacobi den Ernst der Sache betheuerte und zugleich näher erörterte. Jacobi hat diesen Vorfall in einer reizenden Darstellung der Nachwelt aufbewahrt; ich kann es nicht unterlassen ein Bruchstück hievon hier einzuschalten: „. . . . Er fasste darauf meine Hand in seine beiden Hände, und drückte sie mit einer Bewegung, die ich noch fühle. An dem Abend desselbigen Tages hörte ich etwas meine Windeltreppe heraufkommen ins vierte Stock, und mit einem sachten Pochen an meine Thüre die Worte: „Est-il permis?“ — Eine bekannte Stimme. Ich flog auf, und vor mir stand Le Sage. Denken Sie sich einen feurigen und eben so weichherzigen Jüngling voll Schüchternheit und Misstrauen in sich selbst, und voll Enthusiasmus für jede höhere Geisteswürde. . . . Mit diesem Abend fing eine neue Epoche meines Lebens an. Le Sage zeigte mir an verschiedenen Beispielen, dass was

in Genf nicht blos eine Stätte der Wissenschaft, sondern auch eine der Weltbildung. Die ersten Cirkel der Stadt standen ihm offen.

Genf verwandelte nun zwar den Pietisten in keinen Materialisten, aber es wurde — denn hier gingen Materialismus und Wissenschaft Hand in Hand — die Vorschule, die den tiefsinnigen Schwärmer in einen stets schlagfertigen Ritter im Geiste verwandelte. Er, der hier nach materialistischen Prinzipien die Wissenschaft einsog, konnte zeit seines Lebens Wissenschaft nicht vom Materialismus scheiden; es blieb ihm jenes Vorurtheil von einer unendlichen Kluft zwischen Leben und Wissenschaft, und er schrack nie vor dem Ausspruch, den er nur als eine Consequenz betrachtete, zurück, dass nemlich die Resultate dieser beiden sich widersprechen müssen, sobald sie auf ein und denselben Gegenstand hinzielen. Von nun an wird es bei ihm immer mehr zur Ueberzeugung, dass Wissenschaft nur die Ordnung des Gewussten sei, also nur innerhalb des Bewusstseins zu Recht bestehe, während das Leben als Trägerin alles Gewussten über die Gesetze der bewussten Welt hinausreiche und sich darum selbst offenbaren müsse, wenn es überhaupt als Leben gewusst werden soll. — Als Jacobi nach zweijährigem, segensreichem Aufenthalte schweren Herzens Genf verliess, hatten die äussern Umstände das Gemüth und den Verstand des jungen Mannes so selbständig und gegensätzlich ausgebildet, dass dieser Grundlage in der Folge nur eine doppelköpfige Philosophie erwachsen konnte. Er war bereits zugleich Aufgeklärter und Mystiker, Atheist und Theist; es hatten für ihn Glauben und Demonstration — jedes für sich an seinem Orte — gleiche Berechtigung. Diese Gegensätze waren aber die damaligen Geistesrichtungen, und so fand er sich inmitten seiner Zeit. Den Mittelpunkt, d. i. die Versöhnung dieser Gegensätze, aber sah er selbst nie, weil er wie eine Janusgestalt zwischen beiden stand. Für jede dieser Richtungen hatte er sein besonderes Gesicht; es mangelte

ich geglaubt hatte nur nicht begreifen zu können, grösstentheils entweder leere Worte oder Irrthümer waren; ermahnte mich auf meinem Wege getrost fortzugehen, und allenfalls nur auf sein Wort, wenn ich nicht anders könnte, guten Muth zu fassen. Ich äusserte den Wunsch, über S' Gravesande Introductionem ad Philosophiam, mit nicht mehr als zwei oder drei anderen Studierenden, einen Privatunterricht von ihm zu erhalten. Er versprach, dieses sogleich ins Werk zu setzen, welches auch geschah . . . " (II, 180 sq.). Jacobi verehrte nicht blos damals, sondern auch in der fernen Heimath in Lesage einen väterlichen Freund.

ihm darum aber auch jeder richtige Blick auf seine eigne centrale Stellung. Die beiden Gesichter können eben nicht zusammenschauen. Und weil ihm dieser Zusammenblick fehlte, musste ihm auch seine doppelsinnige Individualität zum Centrum der Weltanschauung und Weltbeurtheilung werden. Diese prinzipielle Doppelstellung macht sich auch im weitern Verlauf entschieden geltend: Jacobi sympathisirt nach allen Seiten hin und mit allen Vertretern philosophischer Richtungen — bis zu einem gewissen Punkte, nemlich so lange, bis diese in ihren Consequenzen sein Vorurtheil vom ausschliesslichen „Gottahnen und glauben“ antasteten. Denn indem dies sein Vorurtheil, prinzipiell für alle Zeit, seiner durch Selbststudien fortgebildeten Philosophie zu Grunde lag, konnten von jetzt an alle seine philosophischen Studien nur dahin abzielen, einmal dies Prinzip vermittelst der Aussprüche aller bedeutenden Denker zu erhärten und dann in sich und bei andern diesen „echt menschlichen Instinkt“, wie er die Eigenschaft des Gottahnens nennt, als solchen zur Darstellung d. i. zur anschaulichen Erkenntniss zu bringen, also den Glauben zum Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirklichkeit zu erheben.

Er selbst erzählt: „Meine Zurückkunft nach Deutschland traf gerade in die Zeit der Aufgabe der Berliner Akademie über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Keine Frage hätte meine Aufmerksamkeit in höherem Grade reizen können. Ich erwartete mit Sehnsucht die Herausgabe der Abhandlungen. Dieser Zeitpunkt erschien und wurde mir auf eine doppelte Art merkwürdig. Die gekrönte Preisschrift (von M. Mendelssohn) erfüllte meine Erwartungen nicht. Desto grösser war die Ueberraschung, da ich in der zweiten Abhandlung (von Kant), die nur hatte accediren können, Winke und Aufschlüsse fand, die meinen Bedürfnissen nicht angemessener hätten sein können.“ Die letztere nemlich verhalf Jacobi zur vollen Erkenntniss der Begriffe, in welchen die Ursache seiner so hart gescholtenen Ungelehrigkeit, das ganze Geheimniss seiner Idiosynkrasie verborgen lag, d. i. zur scharfen Unterscheidung von „Ursächlichkeit“ und „Gründlichkeit“. Es ist dies das erste philosophisch gewonnene Resultat, womit Jacobi seinen Doppelbau des Lebens und der Wissenschaft rechtfertigte.

Aber auch erstere Schrift war nicht ohne Bedeutung für seine Zukunft. Sie führte ihn, dem längst jeder Beweis für das Dasein Gottes als „subreptiv“ erschienen war, wegen der Sicherheit und

Bündigkeit, mit der darin das Dasein Gottes noch bewiesen wurde, zu einem gründlichen Studium dieser Beweise selbst und hiebei zum Studium der Schriften Spinoza's. Jetzt zum ersten Male lernte er in eigner Anschauung die Spinozistischen Axiome kennen; aber dies eine Mal schon genügte, um dies Studium für die Durchführung seines Dualismus folgeschwer zu machen. Spinoza nemlich lehrte ihn, die Unmöglichkeit eines rationellen Beweises vom Dasein Gottes sei nicht in einem Formfehler, sondern geradezu in Gott selbst zu suchen; denn ein Gott im Sinne Spinoza's, der einzig die reale Grundlage aller Beschaffenheiten ist, lässt sich erweisen, ein Gott aber, welcher ein Wesen ausser allen Wesen ist, kann, weil er über jeder natürlichen Reihenfolge steht, nie erwiesen, sondern nur gefühlt werden.[6] Doch obwohl ihm diese Thatsache selbst als eine durch und durch wahrhafte erschien, wollte es ihm doch nicht gelingen, eine klare Darstellung für den Gedankengang selbst zu finden, bis ihm endlich „Kants einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes"[7] zu Hilfe kam.

Durch diese Abhandlung ward er nemlich zur gründlichen Unterscheidung des principium compositionis (der Logik) vom princ. generationis (dem Leben) geführt.[8] Wie schon angedeutet, ist diese Unterscheidung der einzig richtige Schlüssel zum Verständniss der Jacobischen Glaubensphilosophie und zugleich

[6] Ich fand, sagt J. (aber diese Stelle findet sich nur in der Ausgabe des D. Hume v. J. 1787 p. 79. 80), dass sich jeder derartige Beweis auf die Wahrheit folgender Sätze stütze: Das Dasein ist keine Eigenschaft, sondern es ist das, was alle Eigenschaften trägt; folglich da alle Dinge nur als Eigenschaften eines zu Grunde liegenden realen oder absoluten Seins gedacht werden können: so ist es ungereimt, ihre Möglichkeit als das Erste zu setzen und von dieser Möglichkeit zu reden, als ob sie etwas Absolutes wäre, das für sich bestehen oder wenigstens für sich gedacht werden könnte. Der Begriff von Gott ist aus Vorstellungen von Beschaffenheiten zusammengesetzt. Es muss dargethan werden, dass diese Beschaffenheiten sich im Sein befinden, wenn man einen Gott darthun will. Ist nun der Begriff von Gott nach der Weise des Spinoza gebildet, so dass das höchste Wesen nichts andres als das Reale selbst ist und seine Werke nichts anderes als die Beschaffenheiten dieses Realen: dann hat es mit der Cartesianischen Demonstration seine gute Richtigkeit und der Begriff von Gott ist zugleich der unumstössliche Beweis seines nothwendigen Daseins. Ist aber der Begriff von Gott aus deistischen Vorstellungen zusammengesetzt — Gott ein Wesen ausser allen Wesen: alsdann lässt sich weder die natürliche Wahrheit des Begriffs aus ihm selbst darthun, noch seine Verknüpfung mit dem nothwendigen Dasein zu Stande bringen. [7] Briefe, die neueste Literatur betr. Th. XVIII. [8] II, 183 sq.

die Bedingung für alle folgenden philosophischen Kämpfe; denn nur diese Unterscheidung ermöglichte für Jacobi das fortgesetzte schroffe Gegenüberstellen der Reflexionswelt und des individuellen Daseins, dem allein Lebensgehalt (Instinkt) einwohnt. Sie allein war es, welche die Selbsterkenntniss Jacobi's immer nur auf die instinktiven Anfänge sehen und ihn dabei des continuirlichen Ineinandergreifens vom Instinktiven und Bewussten, von individuellen Trieben und allgemeinen Erkenntnissen vergessen liess. Sie war es, die eine Ueberschätzung des Instinktiven und zugleich eine völlige Trennung dieses von der Abstraktion und der damit zusammenhängenden Demonstration herbeiführte. Sie lehrte ihn vergessen, dass ohne den Bund mit der Gedankenwelt der Instinkt für sich den Menschen nie hätte zu derjenigen Stufe erheben können, welche derselbe doch geschichtlich einnimmt. Und so fasst sich schliesslich Jacobi's Anschauung also zusammen: Der Trieb ist allein das wahre Leben des Individuums; die Welt des Bewusstseins ist überhaupt nur ein Spielwerk der Phantasie des Menschen; das Zusammensein und Zusammenwirken des Instinkts und begrifflichen Lebens ist zwar im menschlichen Individuum faktisch vorhanden, aber als für den Menschenverstand unerklärlich, — ein Werk göttlicher Allmacht. — Dass zu dieser unversöhnlichen Scheidung vom Denken und Sein der unausgesetzte Kampf Jacobi's für eine richtige Ausscheidung obengenannter Prinzipien sein nicht geringes Theil beigetragen, wird der weitere Verlauf genügend erweisen.

Darin sind die wissenschaftlichen Resultate ausgesprochen, die Jacobi in den nächstfolgenden Jahren seit seiner Rückkehr aus Genf gewann. Er wurde immer mehr dahin geführt, an der Erweislichkeit Gottes, der von sich sagen kann: „Ich bin der ich bin!“ — zu zweifeln. Die Evidenz statt des Zweifels aber kam ihm von einer andern Seite, — oder besser gesagt von der andern Seite her, indem sich im Leben gerade dieser unerweisliche Gott als die einzige, nothwendige und wahre Grundbedingung aller und jeder Wahrheit, Wirklichkeit und Tugend unter den Menschen erwies. Er erkannte, dass derjenige Gott, den die Wissenschaft entweder nicht fand, oder erschlich, oder schlechthin leugnete, im Leben das Leben jeder echt menschlichen Handlung selbst ist. Gott und das Individuum stehen in unmittelbarer Beziehung zu einander: nichts vermittelt diese beide, als sie sich selbst; es besteht zwischen ihnen kein Mittelbegriff, und darum auch keine

Schlussfolgerung; das Verhältniss selbst ist eine unmittelbare Offenbarung, und der Inhalt der Offenbarung eine ebenso unmittelbare Wahrheit für das Individuum. Wo das Individuum nicht betheiligt ist, ist auch diese Offenbarung und Wahrheit nicht betheiligt.

Zu dieser Auffassung Gottes trieb ihn sein gemüthvolles Leben; diese Auffassung bestätigte ihm der geistreiche und sittlich schöne Umgang und briefliche Verkehr mit ausgezeichneten Männern und herrlichen Frauen seiner Zeit. Seine gesellschaftlichen Verhältnisse lassen zu keiner Zeit ihre unmittelbare Einwirkung auf die philosophische Anschauungsweise Jacobi's verkennen. Der Aufenthalt in Genf giebt Zeugniss hievon; noch mehr aber tritt dieser Einfluss hervor, als der Vater dem Heimgerufenen Haus und Handlung übergab und ihn mit Betty v. Clermont aus Vaels bei Achen vermählte. Betty v. Clermont war mit allen Gaben der Natur und Erziehung geziert, eine Frau zum Segen des Mannes geschaffen, „ohne eine Spur von Sentimentalität, richtig fühlend, sich munter ausdrückend, eine herrliche Niederländerin, die ohne Ausdruck von Sinnlichkeit durch ihr tüchtiges Wesen an die Rubens'schen Frauen erinnerte.“ [9] Jacobi hat von seinem 21. Jahre an 20 Jahre mit ihr gelebt und „nie erblickt was ihr an Reinheit des Herzens und Grösse der Seele, an Liebe, Treue und himmlischem Wohlthun gleich war.“ [10] Neben solchen geistigen Vorzügen besass sie eine reiche Mitgift und unter ihren Verwandten einen ausgebreiteten Kreis von edlen Familien und geistreichen Männern, so dass sie im vollen Sinne des Wortes „die Huldgöttin Jacobi's“ war.

Nahe bei Düsseldorf, mit einer herrlichen Aussicht auf den Rhein liegt das reizende Pempelfort mit seinen vielbewunderten Anlagen — eine Perle in der Krone der Rheinlande. Der Landsitz war Jacobi's Eigenthum; innerhalb dieser Mauern kehrten ihm die glücklichsten Tage Genfs wohl glücklicher wieder. Wenn Jacobi den kalten Zahlen seines Handlungshauses in der Stadt entfliehen konnte, eilte er hieher und erwog ein andres Soll und Haben — das der lebendigen Seele — sowohl in stiller Einsamkeit, als im traulichen Verkehr mit gleichgesinnten Freundinnen und Freunden. Ein reichlicher und gewissenhafter Briefwechsel schloss auch ferne Genossen nicht von der Theilnahme aus. Bei nahe alle damals berühmten Männer und manche edle Frau her-

[9] Göthe's s. W. 1830. XXVI, 280. [10] I, 376; in einem Brief J's. an Hamann.

bergten in Pempelfort oder standen mit dem Besitzer in anderweitiger naher Beziehung: Lessing, Hamann, Herder, Wieland, Göthe, Lavater, Schlosser, Gleim, Claudius, Dohm, J. Müller, G. Forster, Soemmering, Hemsterhuis, Heinse, Graf Windischgrätz, der Canonikus Pauw zu Xanken, Freiherr v. Hombesch, Graf v. Goltstein, Gräfin Gallitzin, Louise und Sophie v. Hatzfeld, Sophie Laroche, Elise Reimarus Wer da kam, kam nicht, um Schulweisheit auszukramen; die Liebe sass zu Gast. Zwangloser Ideenaustausch verschönte die Tage, würzte das Mahl, belebte den Umgang und den brieflichen Verkehr. Instinktiv erfüllte dieser Kreis die Forderungen der Humanität; der persönliche Selbstwerth drückte sich in Wort und That aus; ein unleugbarer Zusammenhang zwischen der eingebornen Gemüthswelt und der menschlichen Handlungsweise trat hier in fast plastischer Anschaulichkeit für den Beobachter zu Tage. [11]

Der Mensch als Individuum erhielt in der Idille, die zu Pempelfort gelebt wurde, eine schöpferische Bedeutung. Das Individuum mit seinem Lebensgehalte, der als das innerste Wesen instinktartig hervorbricht und das Leben jeder Handlung ist, gewinnt über den Begriff Herrschaft; der Begriff selbst wird zum reinen Abstraktum, dem jedesmal und nothwendig unwillkürliche Handlungen des Individuums zu Grunde liegen. Es dürfen also Gesinnung und Gesittung des Menschen bei begrifflichen Satzungen d. h. in philosophischen Abhandlungen so wenig vergessen werden, dass Begriffe ohne derartigen Zusammenhang geradezu als in die Luft gesetzt erscheinen. In dem tiefsinnigen Geiste Jacobi's haben sich die aus diesem Umgang gewonnenen Anschauungen in folgenden Sätzen gegipfelt: „Wir erschaffen und unterrichten uns nicht selbst: sind auf keine Weise a priori und können nichts (rein und vollständig) a priori wissen oder thun, nichts erfahren ohne Erfahrung.

[11] Wir lassen hier ein bezeichnendes Beispiel dieses Lebens und Liebens in Pempelfort folgen: „Kann ich Ihnen (schreibt Jacobi an Sophie v. La Roche) heute etwas Schöneres sagen, als wenn ich Ihnen erkläre, dass meine Gesinnungen, meine Empfindungen gegen Sie so beschaffen sind, dass ich mir nichts köstlicheres zu wünschen wüsste, als — nicht einmal wirklich so geliebt zu sein, sondern in meinem Leben nur einmal wirklich so geliebt gewesen zu sein, wie ich Sie liebe. Und wissen Sie, warum mir dies die beste, höchste aller Glückseligkeiten zu sein scheint? — weil ich mir das Geschöpf, das mich so liebte, unter keinem andern, als Sophiens Bilde vorzustellen im Stande bin, und ich diesen Engel in meiner eignen Seele haben möchte" (Briefw. I, 147).

Wir finden uns auf die Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unsere Erkenntniss Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muss dahinauf bewegt werden und sich bewegen; organisirt sein und sich organisiren[12]. Er muss der Ehre dienen, denn das ist der Dienst der Ehre, dass wir seien, was wir scheinen, kein angenommenes Gesetz willkürlich oder insgeheim übertreten; kurz unverbrüchliches Wort: Wahrheit."[13] Der Verstand wurde ausschliesslich zum Diener der Gefühle gemacht — freilich hoher, edler Gefühle, wie sie jenen Gestalten eigen waren, welche die Hohlheit und Leere ihrer Zeit verachteten und eine andre Wahrheit suchten, als die, welche ein Hauptpastor Götze, ein Nikolai u. a. boten. Die Philosophie, wie sie Jacobi getrieben wissen wollte, erwuchs ihm selbst aus Liebe und Leben und darum galt ihm auch nur jene Erkenntniss für eine lebendige, die dem Leben selbst erwuchs. Der Verstand kommt nach Jacobi beim Menschen immer hinten nach.[14] Wir können aus Grundsatz weder lieben noch hassen, wohl aber mit Grundsatz[15]; denn nur Grundsätze, die aus Gesinnungen erwachsen, sind von Bedeutung.[16] Der geistige Tiefblick Jacobi's vergass nie des Herzens und er brachte sich und seine Wahrheit gegen eine ausschliessliche Begriffsphilosophie — freilich unter zu grosser Nichtbeachtung des Scharfblickes — unnachsichtlich zur Geltung.

Während Jacobi auf die oben erwähnte Weise von Spinoza und den philosophischen Kämpfen seiner Zeit Kenntniss nahm, das Individuum in seiner Thätigkeit einer ernsten Prüfung unterwarf und so sich unwillkürlich für seine folgenden wissenschaftlichen Kämpfe vorbereitete: erhielt er eine Ernennung zum Mitgliede der Hofkammer mit ausserordentlichem Gehalte. Graf v. Goltstein hatte sie erwirkt; seit Langem eifrig betriebene nationalöconomische Studien befähigten ihn für eine solche Stellung. Die Ernennung sollte nicht ohne Nutzen für den Staat bleiben; denn die Regulirung des Bergschen Rheinzolls, zum Vortheil der Staatskasse und der Rheinschiffahrt zugleich, muss als das Verdienst Jacobi's angesehen werden.

Um eben diese Zeit erfolgte die erste Begrüssung zwischen Jacobi und Wieland zu Pempelfort. Herzlich, aber von kurzer

[12] IV¹, 230 sq. [13] IV¹, 245. 246. [14] IV¹, 243. [15] VI, 143; [16] VI, 177.

Dauer war diese Freundschaft.[17] Unter Zuziehung des ältern Bruders Jacobi's, Georg, beschlossen sie schon in der Stunde der ersten Begrüssung die Gründung einer literarischen Zeitschrift.[18] „Der Merkur" wendete alsbald den Unternehmern ebensoviel Ehre als Gewinn zu.[19] In diesem „Merkur" veröffentlichte nun Jacobi, der sich bereits seit 1771 in Vorreden und Uebersetzungen versucht hatte[20], seine ersten selbständigen Arbeiten. Es sind dies: die Abhandlung über Herders Erklärung von den thierischen Kunstfertigkeiten und Kunsttrieben — und: die Briefe über des M. de Pauw Recherche phil. sur les Egypt. et les Chinois.... (eingesandt am 6. November 1773).[21] In ersterer sucht er den Satz durchzuführen, dass „es die einzige positive Kraft des Denkens sei, die mit einer gewissen Organi-

[17] Näheres über das Verhältniss zwischen Wieland und Jacobi sieh Deycks l. c. p. 16—28. Aus allen Briefen dieser Periode leuchtet eine Herzlichkeit, die einen Bund auf Leben und Tod ahnen lassen könnte, — eine gegenseitige Begeisterung, die in Jacobi sich bis zu „Schutz und Trutz" wider die Gegner des Freundes steigerte. Unter Bezugnahme auf eine solche Situation schrieb Wieland an Jacobi: „Wundern Sie sich nicht, mein liebster Jacobi, dass ich das Gedicht an das Publikum zwar mit aller möglichen Dankbarkeit für die warme Freundschaft, aus der es geflossen ist, aber auch mit Bedauern, dass ich Veranlassung zu diesem Gedichte gegeben, gelesen habe" (Briefw. I, 26). Die Veranlassung zu diesem Gedichte gab ein Brief Wielands, in welchem er über eine Recension seiner Grazien in dem Göttinger Gelehrten-Anzeiger bitter klagte und seine Freunde auffrief, ihm Genugthuung zu verschaffen. Das Gedicht muss einen ziemlich grellen Ton angeschlagen haben; es selbst kam mir nicht zu Gesicht. [18] Sie sollte nicht allein für Gelehrte, sondern auch für Damen, Edelleute etc. interessant sein, ähnlich dem Mercure de France, (Briefw. I, 68); Wieland dachte sogar an eine gemeinsame Buchhandlung (l. c. I, 66). [19] Und diese Quelle reichlicherer Geldmittel hätte für Jacobi zu keiner glücklicheren Stunde sich eröffnen können. Seinen Vater hatte schweres Unglück getroffen; eine im schönsten Aufschwung begriffene Zuckerfabrik erlag der Feuersgewalt. Zwar erhob sie sich durch die Unterstützung der Regierung bald wieder aus dem Schutt; aber nun belegten plötzlich die Holländer den rohen Zucker mit einer unerschwinglichen Abgabe, und das Geschäft musste mit grossem Verlust aufgegeben werden (Briefw. I, 156 sq.). Der einst wohlhabende Mann war dadurch arm geworden (1773) und der Unterstützung seines Sohnes bedürftig. Dieser konnte denn auch aller Verlegenheit und Ungelegenheit ein Ende machen, als er (1776) in den Besitz des sehr ansehnlichen Vermögens seiner Frau kam. [20] Hierüber schreibt Wieland: „Wie trefflich ist Ihr Vorbericht zu den Uebersetzungen einiger Werke unseres Bruders! Und wie begierig bin ich nach dieser Uebersetzung" (Briefw. I, 26) . . . „Diese Vorrede ist ein Beweis, was für ein grosser Schriftsteller der werden könnte, der sie geschrieben hat, wenn er sich entschliessen wollte, Schriftsteller su sein" (l. c. I, 47). [21] Briefw. I, 149.

sation des Körpers verbunden bei den Thieren Kunstfertigkeit und bei den Menschen Vernunft wird.“[22] In letzteren vertritt Jacobi bereits das Gefühl der Abhängigkeit als das Prinzip aller und jeder Religion. Er sucht die Idee eines Wesens aller Wesen darzustellen, das sich als Vorstellung und innerhalb der Geschichte der Culturstufe des Volkes anpasst und dessen Herausreissen aus dem Zusammenhange stets die unfruchtbarste aller Bemühungen war und ist. Das Abhängigkeitsgefühl wohnt jedem Menschen ein; darum findet sich nirgendwo ein Volk ohne Gefühl für ein höheres Wesen, wenn auch vielfach aus diesem Gefühl statt eines Gottesdienstes ein Götzendienst erwuchs.[23] Eine Studie über den Zusammenhang der Religion mit dem lebendigen Individuum ist somit das Erstlingswerk des Glaubensphilosophen Jacobi, — eine Studie, die sicher zu jenen Schriften aus der ersten Periode gehört, von denen Fr. W. v. Schelling behauptet, dass Jacobi, da er darin die Leere des absolut ungeschichtlichen Theismus, der sogen. reinen Vernunftreligion, noch vollkommen einsah, also den wahren Charakter aller neuern Systeme erkannte, auf diesem Wege fortgehend vor allem zum Begriff einer geschichtlichen Philosophie hätte gelangen müssen.[24] Die psychologische Anlage Jacobi's und seine bisherige Lebensbildung widerstreiten indessen durchaus einem solchen Ende.

Die Charaktere von Jacobi und Wieland sind so widersprechend, dass sich die Freundschaft beider nur in Folge einer gegenseitigen oberflächlichen Kenntnissnahme vom Charakter des Andern erklären lässt; insbesondere müssen wir diesen Irrthum bei Jacobi voraussetzen, der sicherlich ohne denselben für Wieland keinen Handschlag gehabt hätte. Eine nähere Berührung, wie sie der gemeinsam unternommene Merkur forderte, musste in Bälde die unvermeidliche Enttäuschung herbeiführen. Schon im II. Theil des Merkur tauchten für Jacobi missliebige Schutzbriefe und Kritiken auf[25]; noch mehr ins Gewicht fiel eine Lobrede Wieland's auf den „Nothanker des Nikolai“ und zwar aus zwei Gründen: erstlich weil Jacobi die Episode des Säuglings (im bezogenen Buche) als eine Persiflage gegen seinen Bruder Georg auffasste[26], und zweitens weil überhaupt in Nikolai's Allg. deutscher Bibliothek „alle Achtung, die man dem Genie schuldig ist, faunisch

[22] VI, 262. [23] VI, 328—341. [24] vgl. s. W. X, 168. 169. [25] Briefw. I, 126. 127. [26] l. c. I, 116 sq.

unter die Füsse getreten wird."[27] Trotz dieser Zerwürfnisse sollte erst 1777 durch den Aufsatz Wieland's „Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit" die persönliche Zuneigung erschüttert werden. Zwischen dem Geiste dieses Aufsatzes — schrieb J. an W. — und meinem Geiste ist die entschiedenste Feindschaft. Als Entgegnung liess Jacobi alsbald durch Heinse die „Théorie du paradoxe des Abbé Morellet" übersetzen; aber dieses Meisterstück von Witz ist — wie er sich gegen Elise Reimarus ausdrückt[28] — für unsere Deutschen zu fein gewesen.

II.

Viel lebensfrischer war der Bund Göthe's mit Jacobi.[1] Zwar haben die philosophischen Elemente in Jacobi noch nicht ausgegohren, aber schon fängt er, dem die Resultate des begrifflichen Wissens hohl und dem Menschenherzen ungenügend erscheinen, an in deutlichen Umrissen zu ahnen, dass die richtige Erkenntniss des Lebens ihre Wurzel in den genialen Trieben habe, — und so erwacht in ihm eine unnennbare Sehnsucht nach einer solchen Erkenntniss. Da sah er mit einem Male in Göthe's Thun und Treiben gestaltet vor sich, was er ahnte und ersehnte. Er konnte nun unmittelbar aus der Anschauung zur Erkenntniss übergehen; es wurde ihm die Welt seiner Ahnung durch Göthe zur Welt seiner Erkenntniss. Wir dürfen dreist behaupten, der träumende Jacobi erwachte am Busen Göthe's und erstarkte durch den Anblick. Denn bei Göthe's Anblick durchbrach der Geist Jacobi's die verworr'ne Phantasiewelt und lagerte sich — wie die dem Chaos sich entwundenen Götter — nun wider die Ungestalt, die Titanen.[2] „Göthe ist der Mann, schreibt J. an W., dessen mein Herz bedurfte, der das ganze Liebesfeuer meiner Seele aushalten, ausdauern kann. Mein Charakter wird nun erst seine echte eigenthümliche Festigkeit erhalten"[3]. Aber auch Göthe's innere Entwicklung gewann durch Jacobi[4]. Höchst willkommen

[27] l. c. I, 125. Fast mit jedem Briefe mehrt sich das Missverständniss und die Spannung, so dass Wieland bereits in einem Briefe d. d. 14. Aug. 1773 an Jacobi schreiben durfte: „Abraham und Loth waren auch Brüder wie wir; aber wie sie merkten, dass es mit ihnen dahin kommen wollte, wohin es mit uns gekommen ist, waren sie so klug und schieden im Frieden" (Briefw. I, 137).
[28] l. c. I, 322. [1] Näheres: *Deycks* l. c. p. 32—48. 53. 54. 76. 90. 124—127. 140. 155—159. 161—165. [2] Briefw. I, 179. [3] l. c. I, 174a. [4] Vgl. Göthe's s. W. XXVI, 284 sq.

war demselben die „individuelle, tiefe, schwer zu definirende Denkweise" dieses Mannes.[5] Die wundersame Vereinigung von Bedürfniss, Leidenschaft und Ideen in Jacobi rief auch in Göthe eine verwandte Welt wach, darin freilich in der ersten Wirkung und Gegenwirkung Alles gährend und siedend sich fand. Anklänge dieser Art mussten ein gegenseitiges unbedingtes Vertrauen und ein leidenschaftliches Verlangen nach fernerer Mittheilung hervorrufen.[6] Der erste Blick hatte bei beiden gezündet.

Wie schon angedeutet war die Selbsterkenntniss Jacobi's das naturgemässe Resultat dieser Begegnung. In der Lebensgestalt Göthe's erkannte Jacobi erst die Bedeutung des Satzes — „dass der Geist, wo immer er zum Durchbruch kommen mag, genial d. i. Gesetzgeber nach sich ist und gerade in dieser unwillkürlichen Handlung, wo das Handeln selbst die Nothwendigkeit durchbricht, seine höchste Freiheit bethätigt". Göthe musste kommen, um durch seine Geistesstimme in der Seele Jacobi's den Schriftsteller zu den Mühen des Tages zu wecken. Was Jacobi bisher geschaffen, mag als Versuch gelten, sich selbst aus dem Schlafe zum Tagewerk emporzuringen: nun war es geschehen, — und die beiden ersten Werke nach jenem Geistesgrusse Göthe's verkündeten der Mitwelt einen zuvor ungekannten reichen Geist und erregten eine ungewöhnliche Sensation in den Kreisen der Gebildeten und — wir dürfen es sagen — der Gelehrten. Es sind dies „die Briefsammlung Allwills" und „Woldemar". Die Hand des Meisters ist oft und mit Liebe zu diesen Produkten seiner Muse und echtesten Philosophie zurückgekehrt.[7]

[5] l. c. p. 40. [6] l. c. p. 40. 290. Die Annäherung an Jacobi bleibt indess immer ein wunderbares Verhältniss, dessen Art und Weise schwer auszusprechen und nur durch den Begriff der ganzen Klasse gebildeter oder vielmehr der sich selbst bildenden Deutschen einzusehen. (Goethe's s. W. XXXI, 40.)

[7] Ihre Anfänge finden wir: im IV. Bande der Iris vom J. 1775 die ersten Briefe Allwills; eine Fortsetzung derselben im deutschen Merkur v. J. 1776; die Anfänge Woldemars im deutschen Merkur v. J. 1777; i. J. 1779 erschien: „Woldemar. Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte." I. Bd. Flensburg u. Leipzig. Der „Kunstgarten, ein philosophisches Gespräch, und Eduard Allwills Papiere" erschienen als erster Band vermischter Schriften i. J. 1781. Das philosophische Gespräch wurde in den neu bearbeiteten Woldemar aufgenommen; es ist also als ein Theil desselben zu betrachten. „Der Hauptgegenstand des Kunstgartens ist Abbreviatur der Mühseligkeiten dieses Lebens zu lehren, Data zu einer überall brauchbaren Bussole. Von einzelnen Theilen darin, schreibt J. an Forster, halte ich die Entwicklung des Helvetianismus für das neueste und merkwürdigste, und hernach die auffallende Bemerkung aus der Amerikanischen Geschichte und

Der geoffenbarte und erkannte Lebensenthusiasmus nimmt in beiden Werken Fleisch und Blut an. Wir dürfen nicht sagen, dass sie aus freiem Entschlusse entstanden; Jacobi musste sie schaffen. Es liegt in seiner Natur, dass er ebenso, wie er nur von der Anschauung weg zu einer klaren Erkenntniss kommt, dieser Erkenntniss wieder zu einer anschaulichen Gestalt verhilft.[8] Das selige Leben in Pempelfort, jene instinktive eifersuchtlose Liebe und Freundschaft verklärt sich in Allwill, in Woldemar und in den Freunden und Freundinnen derselben; was Jacobi selbst auf seinem Lebenswege an Ueberzeugung von einem besondern Gehalt des Lebens gewonnen, das gestaltet sich in Bilder und Sätze. „Menschheit, wie sie ist (oder vielmehr wie er sie gefunden), begreiflich oder unbegreiflich, auf das Gewissenhafteste vor Augen zu legen Das Einfache, das Unauflösliche, was sich nicht erklären lässt, theilweise näher an das Auge zu bringen, um den Sinn zu erregen und durch Darstellung zu überzeugen",[9] das sollen beide Werke bewirken und damit sie dies vollständig erfüllen können, schliessen Poesie und Philosophie einen innigen Bund; indem erstere den Werken die Form, letztere den Inhalt bietet. Die Begriffe von Kraftgenie's nehmen Fleisch und Blut an; oder was ist Woldemar, was ist insbesondere der masslos sich geberdende Allwill anderes als der individualisirte Gedanke, dass die genial moralische Individualität der unbedingte Gesetzgeber in der menschlichen Gesellschaft sei? Es ist eine einseitige Auffassung, in Göthe das Urbild Allwills, in Jacobi das von Woldemar zu sehen. Allwill und Woldemar sind dem Wesen nach ein und derselbe. Die Geburt dieses Wesens geschah, als sich der Geist Jacobi's in Göthe erkannte. Die Offenbarung dieses einen Wesens schlug nur eine doppelte Richtung ein — einmal nach innen, einmal nach aussen; einmal Dichtung und Allwill, einmal Wirklichkeit und Woldemar. Es musste Allwill geboren sein, da-

von dem Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken in Deutschland (Briefw. I, 337. 338). Im J. 1792 erfolgte die Ausgabe von Allwills Briefsammlung, wie sie — wenige Aenderungen abgerechnet — in der Gesammtausgabe (Bd. I) zu finden ist. Auch Woldemar wurde nach ganz geändertem Plane ausgearbeitet (Bd. V). Den Anlass gab Göthe's Tasso. Als dieser erschien, weckte er in J. die Erinnerung an Woldemar (V p. XI). — Ich werde mich im Verlauf nur an die relativ vollendetsten Werke halten.

[8] Die Allwill'sche Briefsammlung wurde fast unwillkürlich begonnen, schreibt J. an Hamann, um Gedanken und Gefühlen zu ihrem Sein ein Bleiben zu verschaffen (I, 365). [9] I, p. XI sq.

mit Allwill als Woldemar in der Geschichte als thätiges Ich auftreten konnte.[10]

Allwill repräsentirt die geniale Ungezügeltheit, die im stolzen Selbstbewusstsein die unmittelbaren Kundgebungen der Seele als den unverantwortlichen Gesetzgeber des Lebens erkannt wissen will und in diesem Titanenübermuthe jede Schranke historischen Rechts und Glaubens und äussern Sittengesetzes als eine Vergewaltigung am Menschen betrachtet.[11] Er ist der geniale Egoist, der, wenn er sich das vergangene Leben zu Nutzen machte, fortbildend in die Geschichte eingreifen würde, nun aber in seiner Nichtbeachtung dessen, dass er innerhalb der Geschichte geboren und folglich derselben unterthan sei, einer Zügel- und Regellosigkeit gegen seine Mitmenschen anheimfällt, dadurch jedem Unrecht, jeder Immoralität und Irreligiösität die Freundeshand geboten ist, — wenn auch Allwill sich eben nicht wie ein Wüstling beschäftigt, vergnügt und aufgibt.[12] So ist Allwill und „wie er ist, kann er vielleicht dem Scharfrichter in die Hände fallen".[13] Alle Moral, so spricht er selber, „war sie doch von jeher blos philosophische Geschichte, spekulative Entwicklung, Wissenschaft; und jene innere Harmonie, jene Einheit im Thun und Dichten (das Ziel emporstrebender Menschheit) allemal nur die Geburt irgend einer obsiegenden Liebe.[14] Wie stumpfen Sinnes, wie erstorben muss der sein, der seine Neigungen sich aus lauter Moral bilden, der mit lauter Moral sie nach Gefallen unterdrücken kann! Zehnmal besser ist mir da der gutherzige Wildfang, der noch Leben im Busen nährt und Liebe.[15] Unsere Philosophen allein bewohnen himmelnahe Felsenhöhen, von keinem Dufte getrübt, rundum endlose Helle und Leere gränzenlose Begränzung, Raum ohne Mass und Ende.[16] Um die Lehren dieser klugen Weltweisheit zu verstehen, um sie annehmlich zu finden, muss die Seele sich im Zustande des Gleichgewichts befinden Hole der Henker einen solchen Zustand für jeden wackeren Jungens, Geniessen und Leiden ist die Bestimmung des Menschen. Der Feige nur lässt sich durch

[10] V, p. XV. [11] So schildert ihn Lucie: „Die Ungereimtheit Ihres Wesens widersteht allem Begriff. Unbeständige Sinnlichkeit und stoischer Hang; weibliche Zärtlichkeit, der äusserste Leichtsinn — und der kälteste Muth und die festeste Treue; Tiegerssinn und Lammesherz; allgegenwärtig und nirgendwo; alles und — nie etwas" (I, 202). [12] I, 356. [13] l. c. [14] I, 72. [15] I, 73. [16] I, 73. 74.

Drohungen abhalten seine Wünsche zu verfolgen: der Herzhafte spottet des, ruft Liebe bis in den Tod und weiss sein Schicksal zu ertragen.[17] Das Beste ist, wir bleiben eines Sinnes mit der Natur. Wir brauchen starke Gefühle, lebhafte Bewegungen, Leidenschaften. Was man gewöhnlich mit einem vernünftigen Wandel meint, ist eine erkünstelte Sache.[18] Die Stimme meines eigenen Herzens zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen, sei mir Weisheit; ihr muthig zu folgen Tugend.[19] Ich singe ein anderes Lied, als wovon die Melodie auf die Walze eures (der Philosophen) heiligen moralischen Dudeldey's genagelt ist."[20]

Aber in diesem Allwill erschöpft sich nicht der Geist der Briefsammlung. Ihm ist jenes glücklich begabte, ätherische Wesen beigegeben, welches im unbändigen Genie das Unsittliche, Verderbliche, Fluchwürdige fühlt und dieses Gefühl unmittelbar ausspricht und in seinem richtigen Punkte trifft, wenn es als den wahren Heros der Geschichte nur das gezügelte Genie gelten lässt. Nicht in jenem ungezügelten Allwill erschöpft sich die Idee des Werkes, diese ist viel geläuterter. An verschiedenen Orten entschleiert sie sich einem aufmerksamen Leser. „Mir fallen gleich Maulschellen ein — so sprach einst nach Luciens Behauptung derselbe Allwill, nur in einer andern Situation, — wenn ich Leute mit erhabenen Gesinnungen herankommen sehe, die nicht einmal nur rechtschaffene Gesinnungen beweisen. Und ich werde nicht zufriedener mit ihnen, wenn sie auch ihre schönen Gesinnungen mit sogenannten schönen Handlungen begleiten; denn jedem, der ein weiches Herz und etwas Feuer im Leibe hat, wird es leichter, dergleichen zu thun als zu lassen. Aber das Böse zu meiden, das erfordert andere Kräfte; da muss der ganze Mensch sich zusammennehmen, oft bis zur Vernichtung sich anstrengen und am Ende finden, dass er zu wenig hatte an den Kräften seiner ganzen Menschheit."[21] Es ist dies einer der tiefsinnigen und für die Jacobi'sche Philosophie so bedeutungsvollen Sätze: Der Mensch besteht aus Trieben der verschiedensten Art. Ist ein einzelner Trieb nur rege, so findet derselbe in seiner Verwirklichung durch das Individuum keinen Widerstand; es fühlt vielmehr in ihm das Individuum sich befriedigt; — wenn aber zwei entgegengesetzte Triebe rege sind, dann muss ein Conflikt entstehen; denn das In-

[17] I, 185. 186. [18] I, 187. [19] I, 188 189. [20] I, 192.
[21] I, 205.

dividuum, durch das nur beide wirken können, kann nicht beiden Herren zugleich dienen. Hier eine befriedigende Lösung zu finden dazu reichen nach Jacobi oft für den Menschen nicht „die Kräfte seiner ganzen Menschheit“ aus. Sie reichen kaum aus! Und doch ist die Lösung dieses schwierigen Problems die Aufgabe und das Ziel alles menschlichen Daseins, denn ohne dieselbe kann von einer individuellen Selbständigkeit keine Rede sein, und der Mensch kann Ehre und Tugend nicht beanspruchen, weil er keine Treue in sich hat. Wie die Triebe erwachen, heute der sittliche, morgen der begierliche, so erfolgt dann die individuelle Bewegung. Es tragen die Umstände, nicht das Individuum die Schuld, wenn es als ein sittliches erscheint, weil seinetwegen die Handlung ebensogut sittlich wie unsittlich sein könnte. Das Ziel des individuellen Lebens muss sein und bleiben das Leben des Individuums als Ich. Nur den Trieben zu folgen genügt nicht, weil das Individuum dadurch wohl den Trieben, aber nicht sich selbst Treue hält;[22] und Allwill ist hievon das anschauliche Beispiel. Würde er sich selbst Treue halten, er würde es auch der Geschichte gegenüber thun, so aber richtet er sich durch sich selbst. Freilich liebt er, was er liebt, mit ganzer Seele; aber er liebt heute den Ehrgeiz, morgen die Kunst oder die Geliebte, immer jedes mit ganzer Seele, denn was diese volle Liebe begründet, das sind die Bedürfnisse und Täuschungen der Sinne zugleich. Es sind die Mörder einer edlen Seele.[23] Und darauf macht ihn Lucie aufmerksam: „Eure Flitterphilosophie möchte gern alles, was Form heisst, verbannt wissen. Alles soll aus freier Hand geschehen: die menschliche Seele zu allem Guten und Schönen sich selbst aus sich selbst bilden, und ihr bedenkt nicht,

[22] Der Mensch kann sich nicht stückweise bessern, und überhaupt sich selbst nicht halten, was er sich selbst verspricht; denn er selbst ist ein Spiel der Leidenschaften, und nur das Gesetz über ihm besteht. Dass er dieses Gesetz anerkennen, seiner Zucht sich unterwerfen, endlich die Liebe desselben sich eigen und zum Charakter machen kann, darin besteht seine Würde. Es gibt auch keinen andern Charakter des rechtschaffenen Mannes, als diesen und es ist thöricht, auf einen Menschen zu bauen, der nur ein Gemüth, sei es auch das vortrefflichste, aber keine dies Gemüth ordnende und ihn selbst beherrschende Grundsätze hat. Ein solcher wird mit den glücklichsten Anlagen oft am tiefsten sinken; denn weil er sich nicht zu beherrschen weiss und weder das Böse noch das Gute lassen kann, muss er sich selbst zu täuschen suchen; so allmälig allen Geradsinn verlieren, sein Gewissen zerstören, die heilige Scham austreiben und frevelnden Trotz an die Stelle setzen (VI, 183. 184). [23] I, 211. 212.

dass menschlicher Charakter einer flüssigen Materie gleicht, die nicht anders als in einem Gefässe Gestalt und Bleiben haben kann.[24] Zur Menschheit eines jeden Menschen gehören Grundsätze und irgend ein Zusammenhang der Grundsätze; und es ist baarer Unsinn, hievon als von etwas Entbehrlichem zu reden.[25] — So steht die Idee der Briefsammlung höher als Allwill; wie hätte sonst Jacobi an G. Forster schreiben können: „Ich weiss nicht, was Kräftigeres gegen die sogenannte Geniesucht geschehen konnte.“[26] Ueberhaupt würde hier „Menschheit, wie sie ist und strebt“, nicht zur dichterischen Gestaltung gediehen sein, wenn nicht die darin hervortretenden Gegensätze nur Eigenschaften des einen Menschenideals wären, das allen Individuen das Mass ihrer Bestrebungen leiht; und es würde keine wahre Dichtung sein, wenn nicht aus der scharfen Prägung der Individualitäten — mit allen Verschlingungen des Kampfes aus Liebe und für Liebe — diese Idee ans Licht zu treten vermöchte. „Erbaulicher als die Schöpfung; moralischer als Geschichte und Erfahrung; philosophischer als der Instinkt sinnlich vernünftiger Naturen sollte und durfte darum das Werk nich sein.“[27]

Nun sind die Individuen mit einer „Menschheit, wie sie ist und strebt“, geschaffen; sie sollen aber nicht isolirt bleiben, sondern auch ihre Lebensfähigkeit in Gemeinschaft bethätigen. Wenn die Individuen der Briefsammlung Allwills insgesammt sich in der einsamen Kammer der empfindsamen und gefühlvollen Seligkeit hingegeben und schöne Episteln zum Lobe ihrer Leidenschaften geschrieben haben, sind dieselben idealen Gestalten in „Woldemar“ in die durch Mitmenschen beschränkte Lebenssphäre versetzt. Hier aber fordert naturgemäss die Darstellung der gegenseitigen Aufeinanderwirkung der Charaktere die Vorführung einer alle Charaktere zugleich hineinziehenden Handlung. So wurde denn auch innerhalb einer Reihe von Jahren unter wesentlichen Veränderungen ein Roman geschaffen: Woldemar. Leider ist darin auf die eben ausgesprochene Wesensbedingung nicht hinlängliches Gewicht gelegt; die Handlung des Romans ist geringfügig und ohne Spannung; sie ist nicht — wie nothwendig sein sollte — die Versinnlichung der Einzelcharaktere; sie ist gewissermassen nur da, um Gespräche, Sentenzen und Herzensergiessungen zu veranlassen,

[24] I, 216. [25] vgl. I, 217–224. [26] Briefw. I, 338. [27] I. p. XIII. XIV.

die das Wünschen und Wollen des Einzelnen charakterisiren. Es wird allzuviel gefühlt und gesprochen und allzuwenig gehandelt.[28] So ist „Woldemar“ nicht geworden, wozu er von Anfang an bestimmt war; aber dessenungeachtet enthält das Buch für den Psychologen — gleich der Allwill'schen Briefsammlung — nicht uninteressante Räthsel des menschlichen Herzens; es legt dieselben dem aufmerksamen Leser vor Augen, ohne sie eben immer zu lösen — ja lösen zu wollen, Räthsel erklärlich und unerklärlich.[29]

[28] Hornig, ein reicher Kaufmann, hatte drei Töchter; Karoline gab er dem wackeren jungen Kaufmann Dorenburg, Louise dem Freund desselben, Biederthal, zur Frau; Henriette blieb beim Vater. Die Handlung wurde gemeinsam fortbetrieben. In diesen ruhigen Kreis tritt Woldemar, der Bruder Biederthals, ein, bringt Unordnung in die Ordnung und bewirkt, dass für und wider ihn sich die Gesellschaft spaltet. Er wohnt im Hause Allwina Clarenau's, seiner Verwandten und Henriettens Freundin. Heiter genossene Stunden mit Woldemar und Henrietten rufen in Allwina den Wunsch wach, erstere zu verbinden. „Du musst — sagt sie einmal zu Henriette — den lieben Menschen heirathen. Ich schenke ihm mein halbes Vermögen, sobald ich Meister davon bin, und wohne bei euch; das übrige bekommen eure Kinder, denn ich heirathe gewiss nie (V, 58).“ Henriette lächelt, denn auch sie hat einen Plan im Kopfe; nach ihr sollen gerade Allwina und Woldemar ein glückliches Paar werden. Nicht Allwinen, nicht den andern Verbündeten gelingt es, Henriettens und Woldemars innige Freundschaft in eheliche Liebe und Treue umzuformen; während dessen aber hat Henriette, allen unbemerkt, die Minen gelegt und — alle sind überrascht: Woldemar und Allwina treten plötzlich als Verlobte auf. Wer sich in diesem Kreise am wenigsten verständigen konnte, waren von Anfang an der Praktiker Hornig und der Brausewind Woldemar. Zwischen beiden findet ein stetes Anziehen und Abstossen statt, ein Trennen und Versöhnen. Dies erzeugt schliesslich in Hornig die Meinung, dass sein ewiger Gegner ein fürs Leben untauglicher Mensch sei, der um aller Welt willen seine liebe Henriette nicht bekommen dürfe; er fordert dieser am Sterbebett einen darauf bezüglichen Schwur ab. Aus guten Gründen hält Henriette diesen vor Woldemar geheim; die Geheimnisskrämerei ruft aber zwischen beiden eine Gespanntheit hervor, die bis zur Unerträglichkeit und gegenseitigen gänzlichen Verkennung führt. Henriettens Aufrichtigkeit hebt die Spannung, erregt aber in Woldemar eine Liebesglut für Henrietten, die alles eheliche Glück zu vernichten droht. Henriettens heroischer Charakter ernüchtert ihn.

[29] Es sind sorgfältig ausgeführte Conversationsstücke eines Leduec und Ferburg, die mit ihrem stillen Reiz, mit ihrer feinen Haltung und niederländischen Ausführung nur das sehr geübte Auge ergötzen können, aber dann auch so, dass es immer wieder zu ihnen zurückkehrt. Die Gesellschaft, in die sie uns führen, ist der sittlich schöne, hochgebildete Kreis, in welchem Jacobi wirklich lebte — der Briefwechsel, der uns da vorgelegt ist, ist ganz dem ähnlich, den Jacobi wirklich führte Es ist ein Gemälde seines damaligen Lebens. (Jacobi nach seinem Leben etc. von Schlichtegroll etc. 1819 p. 12. Vergleichsweise sei hier auf Anm. 11 zurückge-

Durch „Woldemar“ wollte Jacobi das Dasein nicht erklären, weil durch blosse Erklärungen die Köpfe wohl hell, aber auch leer und seichte werden. Er wollte das Dasein enthüllen bis hinab zum unerklärlichen Quell des Lebens, zum Einfachen, Unauflöslichen und es als solches darstellen. Er wollte den Geist von aller menschlichen Zuthat, von aller Empirie frei ans Licht bringen und damit — wie er sich ausdrückt — „der Kothphilosophie seiner Tage wenigstens seine Irreverenz bezeugen.“ [30] So verräth „Woldemar“ weniger als Ganzes, als in seinen Episoden, Charakterzeichnungen und Conflikten des Gemüths (soweit ein Kreis wackrer Menschen dieselben hervorzurufen vermag) eine Meisterhand. Ich möchte das Werk ein breitgeschlagenes Stück Göthe'scher „Wahrheit und Dichtung“ nennen. Hier wie dort sind Wahrheit zur Dichtung, Dichtung zur Wahrheit erhoben: hier wie

wiesen). Und Wilh. v. Humboldt schreibt: So reich Woldemar auch an philosophischem Gehalt ist, so ist er doch auf der andern Seite zugleich ein freies dichterisches Produkt und verdient vorzüglich als Kunstwerk, dass die prüfende Aufmerksamkeit dabei verweile. Auch alle philosophische Absicht entfernt, ist das Ganze ein schönes anziehendes Gemälde interessanter Situationen; die Reihe der Begebenheiten geht, nur durch sich selbst bestimmt, mit ungezwungener Leichtigkeit fort, und das Raisonnement scheint wie von selbst und ohne Absicht hineinverwebt. (S. W. I, 207. 208.) — Von einer angreifbaren Stelle aus fasst die geistreiche Rahel den Roman an. Ein Roman ist immer ein Kunstwerk des Genie's, worin man alles das wohl finden muss, was Humboldt sagt, und was man auch in jeder Schilderung menschlicher Situationen findet, wenn sie mit Wahrheit geschildert und nicht von gemeinen Menschen gewonnen sind. Hr. v. Humboldt hätte über jeden nicht schlechten Roman diese ausserordentliche Recension machen und darüber das denken können; aber Jacobi muss das nicht denken, wenn er schreibt, und das, dünkt mich, las ich in seinem Buche; ich fand immer die Fortsetzung eines Systems darin und nicht ausserordentliche Charaktere, die mich es finden liessen, wenn ich sie untersuchte; es kam mir immer vor, als theilte er mir einen Plan mit, wie er ein Buch machen wollte, und darum konnte ich nie Genie darin finden; Sinn, Menschenkenntniss, Philosophie immer, und im zweiten Theil vermisse ich auch die. Ein Genie muss Vorfälle der Natur ergreifen und zusammenzustellen wissen und mit drunter andeuten, was er selbst darüber denkt, oder auch nicht; so muss man, wenn man selbst nachdenkt, allgemeine Regeln darin finden können, oder als Wahrnehmungen darin finden; ein Kunstwerk muss mir aber nicht immer sagen, was es will, es muss es gleich zeigen. Darin unterscheidet sich die Recension von dem Werke selbst, dass sie recensirt, und Jacobi's Werk kommt mir nur vor, wie eine Scizze zu Hrn. v. Humboldt's Recension und es sollte doch der Text sein. (Rahel I, 106. 107.)

[30] I, 364. 365.

dort spielt das wirkliche Leben durch, um ein ideales Leben in der Dichtung zu geniessen.[31]

Die Behauptung, dass der Roman Woldemar nur eine künstlerische Abschliessung der Briefsammlung Allwill's sei, erläutert sich insbesondere aus einer gewissen Identität der Charaktere, welche in beiden Werken hervortreten. Lucie und Henriette, Amalie und Louise, Allwill und Woldemar sind dieselben Persönlichkeiten. Woldemar spricht im Grunde keine andere Philosophie aus als die von Allwill, wenn die Schranken des Lebens sie auch hier und dort modifiziren. „Es ist nichts so Schönes, so Grosses gedichtet worden, das nicht im Menschen läge, das man auch nicht hie und da himmelrein aus ihm herausgehen sähe; nur ist er in allem seinem Thun — ach! so wandelbar, so hin und her, so unzuverlässig —. ein durch und durch zweideutiges, armes, nichtiges Wesen. Er vermag überall zu viel und zu wenig: darum nichts Ganzes, nichts durchaus Bleibendes Seitdem ich dieses anschauend erkenne, bin ich viel gelassener, viel stiller; ich hoffe weniger und suche mehr zu geniessen. Da wäre ja wohl Gewinn."[32] So spricht Woldemar; würde Allwill anders sprechen?

„Allwill's Briefsammlung" und „Woldemar" sind die einzigen echt philosophischen Werke Jacobi's. Sie sind die einzigen, weil in ihnen allein die Poesie, die immer sich als ein nothwendiger Bestandtheil der Jacobischen Philosophie ergeben wird, zum Durchbruch kommt. Denn wo die Philosophie nur aus der lebendigen Kraft der Menschenseele hervorgegangen und wo die Genesis selbst das Positive ist, zu dem die Reflexion nur mittelst eines salto mortale gelangen kann: da ist sie nur

[31] Ist es uns erlaubt, die Persönlichkeiten in dem Kreis, den wir in Pempelfort gruppirt fanden, wieder zu finden, so dürften wir (unter Bezugnahme des Briefw. I, 147) Sophie von Laroche in Henrietten und Jacobi's Frau in Allwina erkennen; doch dürfen derartige Reflexionen auf Individualitäten nur mit der grössten Behutsamkeit behandelt werden. [32] V, 27. Zuverlässig ist allemal das Beste für uns und unsere Freunde, Anverwandte, Mitbürger, Genossen, ja für das gesammte Universum, dass ein jeder thue sein eignes Werk, gehe seinen eignen Weg, besorge sein eignes liebstes Glück (V, 53). Der Geschmack am Guten wird, wie der Geschmack am Schönen durch vortreffliche Muster gebildet und die hohen Originale sind immer Werke des Genie's. Durch das Genie gibt die Natur der Kunst die Regel, sowohl der Kunst des Guten als des Schönen. Beide sind freie Künste (V, 78). Die Tugend ist der eigentliche besondere Instinkt des Menschen und wirkt, wie jeder Instinkt, vor der Erfahrung und will man es so nennen, blind (V. 79).

einer poetischen Form fähig und muss in einer wissenschaftlichen eine Determination erleiden. Und in der That ist dieser salto mortale das hinkende Ross der Jacobischen Erkenntnisslehre, so sehr auch der Erfinder mit demselben liebäugeln mag.[33] Diese beiden Werke sind auch aus dem weitern Grunde die einzigen, weil sie von allen Werken Jacobi's allein in der entschiedensten Weise den Bedürfnissen der Zeit durch eine inhaltreiche Form entgegenkamen, — im Gegensatz zu den spätern, der Wissenschaft zugewendeten Werken, die im Kampfe gegen die wesenlose Form ebenso einseitig ein formloses Wesen hinstellten.

So stehen diese Werke neben den erfrischenden Gaben der erwachten Poesie und dem frischen Eifer für geschichtliche Studien als eine edle, ersehnte Zeitgabe im Gebiete der Philosophie da; trotz aller Mängel und Unvollkommenheiten mussten sie um dessen willen dem geistig ausgelaugten Zeitalter ein wahres Labsal sein. Die jetzige Generation, die staunend vor den klassischen Schöpfungen eines Jahrhunderts steht, lächelt wohl über die Begeisterung und Huldigung, welche diesen Werken, denen doch, um vollendet zu sein, soviel mangelt, selbst von den ausgezeichnetsten Männern — ja gerade von diesen im reichsten Masse — dargebracht worden sind; aber sie lächelt, ohne zu bedenken, dass ihr Geist nur aus der Fülle desjenigen Lebens gross gewachsen, das damals seine ersten Regungen kund gab; sie lächelt aus Ueberschätzung ihrer Altklugheit, die so lebensleer zu werden scheint, wie die Zeit war, ehe mit andern obige Werke das Leben weckten. Man muss die Zeit ihrer Entstehung im Auge behalten, sollen Wielands Worte bezüglich der genannten Werke gewürdigt werden können: „Ich fühlte — schreibt derselbe — dass weder

[33] Wie kann es auch anders sein, sobald die Philosophie aus der Ueberzeugung hervorgegangen: Wir insgesammt, an Geist reicher oder ärmer, höher oder geringer, mögen es angreifen, wie wir wollen, wir bleiben abhängige dürftige Wesen, die sich durchaus nichts selbst geben können. Unsere Sinne, unser Verstand, unser Wille sind öde und leer und der Grund aller speculativen Philosophie nur ein grosses Loch, in das wir vergeblich hineinsehen (I, 366). Es ist das Loch der Philosophie, dass sich das Leben nur mit dem Verlust der Vollkommenheit und Wahrheit in gemachte Formen zwingen lässt und „dass so viel ausgelassen wurde von den Philosophen, damit sie nur erklären könnten, soviel verschwiegen von den Moralisten, damit ihr allerhöchster Einfluss nicht geleugnet wurde" (I. p. XV). Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es (I, 367).

Göthe noch Georg (Jacobi) Verfasser (der Briefe Allwills) sein konnte. Ich kann es Ihnen jetzt nicht mehr recht sagen, wie ich es fühlte; genug, ich hätte darauf schwören können, dass es weder Göthe noch Georg, sondern ein Dritter, den die Natur gerade mitten zwischen beiden gepflanzt haben musste Die Briefe sind herrlich und — wollte Gott, Sie könnten deren viele Tausend schreiben." [34] Im Betreff des „Woldemar" sendet Göthe denselben Gruss der Begeisterung an Jacobi: „Ich muss Dir wenigstens sagen, wie glücklich Du mich durch dieses Werk Deines Geistes und Herzens gemacht hast. Glücklich von verschiedenen Seiten; erstlich weil es herrlich, Deiner so würdig ist und ich nun den Triumph habe, den guten Leuten sagen zu können, da les't „Freundschaft und Liebe!" Dann glücklich durch das Werk selbst, dass es da ist, an dem mein carum cor so ganz vollständiges, inniges Wohlgefallen hat Was für ein Naturmaler, was für ein Seelenmaler bist Du! Wie scharf Deine Umrisse und wie warm die Ausführung! wie unter Deinem Zauberpinsel alles lebendig, alles neu, alles wie ob man's zum ersten Male fühlte, wird!" [35]

Allwills Briefsammlung und Woldemar sind aber

[34] Briefw. I, 225 sq. [35] l. c. I, 261. 262. In gleicher Anerkennung sprechen sich aus: Lessing (Briefw. I, 284), Lavater, Herder (III, 472), W. v. Humboldt (s. W. I, 188. 189; desgl. Allg. Lit. Zeitung Sept. 1794), Dohm (Briefw. I, 293), Möser (l. c. I, 325), Fichte (l. c. II, 207 sq.), Schlegel (Charakteristiken und Kritiken I, 40. 41), K. Truemann (Briefw. II, 231), Schlichtegroll (Fr. H. Jacobi nach seinem Leben etc. 1819). Das sind doch gültige Zeugen für den Werth genannter Werke. Deycks (l. c. p. 48—52) spricht sich über Allwill dahin aus: „Es mag zugegeben werden, dass die Neuzeit Recht habe, sich von den Romanen in Briefform und besonders von den philosophischen Romanen abzuwenden. Aber man vergesse nicht, dass die Verbindung des Dichtens, sowie des Denkens, mit dem wirklichen Leben, also das Zurückgehen beider auf ihre eigentliche Quelle, in Deutschland auf diese Weise geschah. Damit aber hob die neue bessere Zeit an Weil die Poesie dabei zu kurz kommt, nennt Schiller einen solchen Roman einen steifen, langweiligen Gliedermann. Auf der andern Seite genügt er auch der strengen Forschung nicht, welche über das Individuum hinausgeht. Darum hat die neuere deutsche Philosophie ihn aufgegeben. Wir tadeln sie deshalb nicht. Ebensowenig aber verwerfen wir Jacobi's Unternehmen, dem in ihm sich regenden Streben zum Wahren und Guten Gestalt und Leib zu geben." Und über Woldemar schreibt derselbe (l. c. p 52—56): „In der Darstellung, durch Fülle und Klarheit der Sprache ist er (Woldemar) ebenso ausgezeichnet, als durch Geistesreichthum und feine Beobachtung des Lebens. Lessing's Lob ist wohlbegründet, und ohne allen Zweifel echt und gültig."

nicht nur der treueste Spiegel, sondern auch der einzig wahre Schlüssel zur Herzensphilosophie Jacobi's.[36] Es wird hier von der Ueberzeugung, die Jacobi im sittlich schönen Kreis zu Pempelfort gewann, ausgegangen, dass nemlich der eigentliche Gehalt des Menschen in der freien (sittlichen) Handlung beruhe: Der Mensch ist von Natur aus ein gesittetes, also freies Wesen; die Sitte selbst ist der unbelästigt hervorgebrochene Trieb der Menschennatur. Ein in der Seele tief verborgenes Ursprüngliches, einen Trieb unerzeugter göttlicher Natur in uns, einen Trieb, der Vergängliches in Unvergängliches zu verwandeln, Zeitlichem die Natur des Ewigen mitzutheilen, Abhängigem Unabhängigkeit zu geben strebt, verkündet die Sittlichkeit.[37] Der sittliche Trieb ist die wahre Menschenenergie, Gott im Menschen, sein Gegenstand Tugend als Zweck an sich.[38] Wo die Menschennatur lauter hervorbricht, da ist Tugend dem Menschen ein gleiches Wesensbedürfniss wie Speise und Trank.[39] Diese lautere lebendige Menschennatur nennen wir unser Gewissen, und wir haben in ihm die einzige und wahre Quelle der Moral und des Rechts. Die gesetzlichen und sittlichen Normen sind nur da, um bei der Menge das Gewissen zu vertreten; aber schon ein rascher Blick zeigt, dass sie es nicht vermögen.[40] Der vortreffliche Mensch ist sonach, wenn er sich in dieser seiner Vortrefflichkeit den Mitmenschen zeigt, der Erfinder der Tugend; die Tugend selbst ist eine freie Kunst.[41] Frei aber ist der Mensch insofern, als er seinem innersten Wesen nach nicht unsittlich sein kann, als der Geist instinktiv sein Gesetz zum Bewusstsein bringt in jenen Handlungen, in welchen das Instinktive zu jener uneigennützigen, unmittelbaren und darum unveränderlichen Liebe wird, auf die alle echte Freundschaft und Liebe gegründet ist.[42] Freiheit ist die Wurzel der Tugend und der Tugend Frucht zugleich[43].

Unter solchen Verhältnissen muss die rein subjektive Thätigkeit für sich den Vorrang erringen. Es werden die Begriffe, die Worte, ausschliesslich zu Geburten des thätigen Subjekts, die ganz allein nur wieder durch eine auf sie gerichtete Thätigkeit des Subjekts begriffen werden. Ohne die Beziehung zu dem besondern Sinn und Trieb des Menschen sind sie eitel und leer. Von

[36] vgl. IV', p. VIII. [37] V, 124. [38] V, 217. [39] V, 187.
[40] V, 87. [41] V, 417. [42] V, 194. 444. [43] V, 447.

einer ungenannten Selbstkraft getrieben handelt der Mensch und diese instinktive Handlung macht unmittelbar durch die That selbst dem betrachtenden Menschengeist das Wahre, Gute und Schöne offenbar. In dieser ihrer Wirkung ist die That immer einem Kunstwerk vergleichbar. Nach der einen That misst und prüft der Verstand andere Thatsachen. So kann eine einzige That zur Richtschnur des Wahren und Guten werden und sich als solche Richtschnur zum Begriff erheben. In der Briefsammlung Allwill's und in Woldemar wird die Rechts- und Sittenlehre einzig aus der Abstraktion von den rechtlichen und sittlichen Handlungen abgeleitet; sie haben keine Wirkung auf den Charakter des Menschen, wenn sie nicht durch das lebendige Beispiel fundirt sind. Der Begriff ist überall ein todtes Stück, wo er nicht durch entsprechende Handlungen geweckt stets neue Nahrung aus der lebendigen That empfängt. Eine einzige edle That begeistert mehr als die wohlausgearbeitetste Sittenlehre.[44]

Durch solch ein Vermengen der Form des Lebens mit dem Trieb des Lebens und dem Leben selbst[45] wird die Philosophie zur freien Kunst. Sie ist unwiderruflich an die poetische Form gewiesen und muss, sobald sie einer rein wissenschaftlichen Behandlung unterworfen wird, durch sich selbst die Unfähigkeit für eine wissenschaftliche Darstellung beweisen. Sie selbst gelangt also wohl nirgends zur wissenschaftlichen Form; diese, wo sie zu Tag tritt, wird in äusserlichen Umständen begründet sein. Und in der That ruft der Philosoph Jacobi nur die Wissenschaft als Verbündete herbei, um über den Trümmern veralteter Schulphilosophie sein eigentlich nicht philosophisches Gebahren (sofern Philosophie und Wissenschaft für unzertrennlich gehalten werden) gerechtfertigt zu finden. Wo diese Philosophie Positives setzt, da will sie leben — in lebendiger Form, wo Form Leben und Leben Form ist. Sonach darf behauptet werden, dass die genannten Werke der Schlüssel nicht nur zum Inhalte, sondern auch zur Form der Jacobi'schen Philosophie sind und weil — weil sie dies

[44] Ich traue dem Worte um des Mannes und dem Manne um sein selbst willen. Was in ihm mich gewiss macht, ist seine Sinnesart, sein Geschmack, sein Gemüth und Charakter. Ich gründe meinen Bund mit ihm auf den Bund, den er mit sich selbst hat, wodurch er ist, der er sein wird. Ich glaube dem in seinem Herzen tief verborgenen unsichtbaren Worte, das er geben will und kann. Ich verlasse mich auf eine geheime Kraft in ihm, welche stärker ist als der Tod (I, 237). [45] I, 238.

sind — auch mehr als die folgenden Werke zugleich die Vorzüge und die Mängel dieser Philosophie in sich bergen. Mit Recht hebt Jacobi hier die hohe Bedeutung des individuellen Lebens hervor — da, wo es sich um ein richtiges Verständniss und um das Ineinandergreifen vom menschlichen Denken und Handeln handelt. Es darf aber auch nicht übersehen werden, dass dem Verständniss höchste Gefahr droht, wenn einmal in eitler Selbstüberschätzung das empirische Individuum seine Selbstthätigkeit so sehr über alle geschichtliche Erkenntniss erhebt, dass es sich für autonom, d. h. für den verantwortlichen Richter der Handlungen hält. — Eine solche Philosophie hängt natürlich ganz von der Beschaffenheit des philosophirenden Individuums ab; die Philosophie Jacobi's darf man nicht von dessen eigener energischen Individualität trennen; sie gilt nicht für jedes empirische Individuum, nur für das, welches vorerst schon die Beschaffenheit des Jacobi'schen angenommen. Es ist diese Philosophie ganz eigenthümlich und nur für eine bestimmte Individualität von Geltung und Wirksamkeit; für dies bestimmte Individuum aber ist sie geradezu das Leben selbst. Die Vertheidigung der Philosophie heisst bei Jacobi die Vertheidigung seiner Existenz — seines rein menschlichen Lebens.[46]

III.

Durch die vorerwähnten Werke hatte sich Jacobi einen Ehrenplatz in der literarischen Welt erworben; auch im staatlichen Leben erhöhte sich sein Ansehen, fand sein Wort Gewicht. Zwar war er im Leben so gestellt, dass er sich in olympischer Musse der rein literarischen Thätigkeit hätte widmen können; aber dies lag einmal nicht in seiner praktischen Natur. Er blieb ein thätiges Mitglied der Hofkammer: einerseits unterwarf er den Gewerbestand der Herzogthümer Jülich und Berg einem genauen Augenschein und legte die gesammelten Resultate in einer Schrift der Regierung vor; anderseits erdachte er eine neue Ordnung der Landzölle und vertheidigte diese in Bezug auf ihre Zweckmässigkeit und Ausführbarkeit siegreich gegen die gesammte Hofkammer.

[46] Mit Recht behaupten wir eifriger und nachdrücklicher als Gut und Blut eine innere Ueberzeugung, die wir nicht aufgeben können, ohne unsere Vernunft, unser persönliches Dasein mit aufzugeben; da wir alle Vernunft nennen, was uns in uns selbst gewiss macht (III, 314).

Durch diese Thätigkeit Jacobi's auf dem Gebiete der Staatsöconomie wurde die bayrische Regierung auf ihn aufmerksam, und so kam es, dass Jacobi, als in München unter dem Minister v. Hombesch grosse Verbesserungen in der Staatswirthschaft in Aussicht genommen wurden, i. J. 1779 den ersten Ruf nach München erhielt. Grosse Hoffnungen im Herzen folgte derselbe diesem Ruf. Anfangs schienen sie nicht unerfüllt bleiben zu wollen; hochverdiente Männer, wie Lori und Eisenreich kamen ihm entgegen; der Churfürst selbst ernannte ihn — mit einer Gehaltszulage von tausend Gulden und Fütterung für zwei Pferde zum Jülich-Bergschen Geheimerath und zum Ministerialreferenten über das gesammte Zoll- und Commerzwesen;[1] bald aber trat nur zu sehr das Missliche dieser Situation hervor. Seine Vorschläge bezüglich des Zollwesens und anderer Gegenstände wurden zwar angehört, aber nur eine Verordnung „über die Maierschaftsfristen, die Verwandlung des Handlohn's in eine beständige jährliche Leistung betr.“ wurde in Ausführung gebracht. Die gute Stimmung beim Empfang sank sogar bis zur ungnädigen Duldung herab, als Jacobi einem Anschlage, die bayrische Mauth über die Herzogthümer Jülich und Berg auszudehnen, auf das nachdrücklichste widerstand. Und diese Ungnade wurde noch fühlbarer, als er in dem Conflikte bezüglich der Richtigkeit seiner Grundsätze an die Oeffentlichkeit appellirte, indem er in den bayrischen Beiträgen zur Literatur zwei Rapsodien „gegen die beliebte Thorheit der Leitung des Handels durch Auflagen und Verbote“ (1779) erscheinen liess. Hierdurch bewirkte er zwar, dass obiger Plan aufgegeben wurde; es wurde aber auch seine Entschiedenheit und sein Freimuth zu Hof als dünkelhafter und widerspenstiger Geist angesehen. Bald sah er, dass er überflüssig sei; und obwohl er vorerst ungekränkt nach Düsseldorf zurückkehrte, blieb doch diese ungnädige Stimmung des Hofs nicht ohne Nachwirkung. Im folgenden Jahre nemlich ward ihm die Zulage entzogen, die er bei Ernennung zum Geheimerath erhalten hatte. Aber weder diese Unbilligkeit, noch der Rath sämmtlicher Freunde konnten ihn bewegen, aus dem Verbande der Staatsdiener zu treten.

Die beiden Rapsodien enthalten interessante Aufschlüsse über das Prinzip und die Bedingungen eines jeden Tauschhandels, sowie — im Anschluss an die damals in Deutschland noch wenig

[1] Briefw. I, 285 sq.

bekannte Lehre Ad. Smith's — über den verkehrten Glauben, dass das Geld den Reichthum des Staates ausmache; sie ringen — und solches Streben Jacobi's ist zu achten und zu ehren — nach einer freien Bewegung auch in der staatswirthschaftlichen Sphäre. In ihnen sind zugleich Jacobi's erste Aussprüche über das Recht enthalten: „Das schlechterdings Nothwendige ist das schlechterdings Gerechte; schlechterdings nothwendig aber ist die Erhaltung — und darum jeder Mensch Eigenthümer seiner Person und der Früchte seiner Bemühungen.[2] Auf der Sicherheit der Person und des Eigenthums beruht die Grundlage des Staates."[3]

Im Jahre 1781 erschien neben dem ersten Bande vermischter Schriften die Abhandlung „Ueber Recht und Gewalt." Seitdem Wieland „Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit" geschrieben (1777), war Jacobi zu dessen unversöhnlichem Gegner geworden; aber bis zu jener Stunde hatte sich Jacobi noch nicht gegen die Rechtsprinzipien Wieland's — aggressiv — ausgesprochen. Jetzt aber, als im ersten Stück des Museums (1781) ein Schreiben „Ueber das Recht des Stärkeren" ihm jenen Aufsatz Wieland's wieder ins Gedächtniss rief, als er bei einer Vergleichung beider Aufsätze fand, dass sie trotz ihrer scheinbar gleichartigen Grundsätze auf ihn eine entgegengesetzte Einwirkung hervorbrachten, und als er — hierdurch aufmerksam geworden — schliesslich den Grund dieser entgegengesetzten Einwirkung in einer Ineinanderwerfung der Begriffe von Recht und Stärke erkannte, die keinem der beiden Autoren zum Bewusstsein gekommen war:[4] jetzt erst hielt er es für geboten, die Begriffe von Recht und Gewalt dem Publikum gegenüber genau zu bestimmen. Er that dies in seinem Aufsatze „Ueber Recht und Gewalt." Wenn Wieland in seiner Schrift v. J. 1777 behauptete, dass derjenige, der die Gewalt habe, auch das Recht besitze[5] und wenn er diesen frivolen Grundsatz durch Erfahrungen aus der Geschichte erläutert, die zwar an sich nicht, aber in ihrer engen Beziehung zum vorstehenden Grundsatze durch und durch frivol sind, indem sie durch eine solche Anwendung nur die geheiligten Menschenrechte verletzen:[6] stellt Jacobi

[2] VI, 365. [3] VI, 367. [4] 451, 452. [5] Merkur Nov. 1777 p. 137 sq. [6] Hier als Erläuterung: Wenn wir die Geschichte von Jahr zu Jahr übersehen und vergleichen, und sehen dann — wie oft die klügsten Massregeln nicht und dagegen ein dummer Streich wider Wissen und Hoffen dessen, der ihn gemacht, den besten Effekt hervorgebracht; wie mitten unter allen anscheinenden Ursachen einer allgemeinen Zerrüttung sich das Ganze doch

solchen Sätzen folgenden entgegen, dass das Recht seine Begründung allein im Sittengesetz finden könne und dürfe. Er definirt sonach das Recht als das moralisch Nothwendige.[7] Er erhebt die Vernunft zur einzigen Quelle des Rechts[8] und die Gleichberechtigung aller Menschen zum Fundamente der menschlichen Gesellschaft.[9] Ein höchst nachlässiger Druck im Deutschen Museum (1781) veranlasste Jacobi, dem Journale die Fortsetzung dieser Schrift vorzuenthalten.[10]

Sie fand ihre Fortsetzung oder vielmehr Ergänzung erst in dem Aufsatze „Etwas, das Lessing gesagt hat“ (Berlin 1782).[11] Darin handelt es sich vornehmlich um den Inhalt und Zweck des Rechts. Erste Bedingung und letzter Zweck des Rechts sind Freiheit und Gleichheit im reinsten Sinne des Worts. Nur unverletzliche, durchgängige Gerechtigkeit führt dazu.[12] Despotismus, der nirgendwo echte Wahrheit und wirkliche Wohlfahrt unter den Menschen hervorgebracht, wird unter keinerlei Namen, unter keinerlei Umständen gebilligt; denn — wie die Geschichte beweist — mit der Willkür gehen stets Dummheit und Laster Hand in Hand.[13] Die eigentliche Menschenenergie ist überall dieselbe Vernunft und in ihr Freiheit, ausser ihr Leidenschaft. Es fordert darum auch das Wesen der bürger-

immer im Gleichgewichte, und jede Nation wenigstens in einem leidlichen Zustande erhält — kurz — wenn wir sehen, durch was für ein Minimum von Weisheit die Welt regiert und wahrlich wenigstens so regiert wird, dass es schwerlich einer von uns besser machen würde, so deucht mich, es leuchte stark in die Augen: dass es blos die in allen Regierungen hinter der Scene spielende Theokratie sei, welche macht, dass es trotz unsrer eitlen Besorgnisse nicht schlimmer und oft gegen alle unsere Deduktionen, Theorien und Demonstrationen so viel besser in der Welt geht, als es unserer einfältigen Meinung nach gehen sollte (Merkur Nov. 1777 p. 142).

[7] VI, 434. [8] VI, 436. [9] VI, 458. [10] VI. p. VI. [11] Die Veranlassung waren die Reisen der Päpste v. J. v. Müller. „Ich fand sie so gehaltreich, erzählt Jacobi, und so zeitgemäss, dass ich mich sogleich entschloss, ihre Verbreitung und Würdigung durch eine umständliche Anzeige im Hamburger Correspondenten zu befördern. Allein Reimarus, der nun auch Verewigte, welchem ich diese Anzeige zugeschickt, konnte die Aufnahme derselben in den Correspondenten nicht erlangen, da seine Obrigkeit sich scheute, den Druck eines Aufsatzes zu gestatten, der eine dem Kaiser Joseph wahrscheinlich missfällige Schrift empfahl. Ich nahm also meine Arbeit zurück, führte sie aber noch weiter aus und liess sie in demselben Jahre zu Berlin drucken, nachdem sie, was wohl zu bemerken ist, die Prüfung der Censurbehörde ganz unversehrt bestanden hatte“ (II, 327). [12] II, 317. [13] II, 337, 338.

lichen Gesellschaft, dass sie sei eine Anstalt der Vernunft[14] — eine Anstalt, welche die Freiheit der Glieder zu ihrem Prinzip macht. Ein System des Zwanges kann es nur gegen die Unvernunft — gegen die menschlichen Leidenschaften geben,[15] da das Gute unmittelbar aus der ungeheissenen innern Bewegung des freien Geistes entspringt.[16] Die moralische und äusserlich politische Freiheit hängen unzertrennbar zusammen.[17] Der lebendige Wille des Volkes ist das Gesetz der Freiheit und dem Rechtsbewusstsein der Völker entwächst allein das bürgerliche Recht.[18] — Die Vorboten der sich nahenden Völkererlösung aus den Banden des Feudalismus und Despotismus sind in dieser Schrift nicht zu verkennen; mit männlichem Muthe fordert Jacobi das Recht auf Anerkennung der Menschenrechte als ein allgemeines, d. h. für jeden Menschen giltiges und er verdammt jene Auslegung, wornach es nur das Privilegium einzelner Stände oder Menschen sein soll. Es keimt in dieser Schrift der Geist einer bessern Zeit, der Geist der politischen Freiheit, für die damals nur die wahrhaft Besten des Volkes lebten und strebten;[19] und es gereicht wahrlich nicht zum Lobe M. Mendelssohn's, dass er dieselbe so oberflächlich beurtheilte[20] und ihr Gedanken unterschob, die gar nicht in der Schrift zu finden sind. Von einer Vertheidigung der päpstlichen Hierarchie, entgegnet Jacobi in seinen „Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener....", ist nirgends eine Rede — schon deshalb nicht, weil die Schrift gegen jeden Despotismus gerichtet ist.[21] Weil die Schrift aber den Despotismus verurtheilt, kann ihr darum noch nicht oktroirt werden, dass sie schlechterdings die Volksregierung empfiehlt, denn die aufgestellten Grundsätze sind so allgemein und eigenartig, dass sie ebenso sehr einer bestimmten monarchischen Form entsprechen, wie sie einer bestimmten Art von Volksregierung widersprechen können. Die gesetzlose Gewalt der Menge ist wie die gesetzlose Gewalt eines Einzigen: Despotismus.[22]

„Ueber Mirabeau's Werk des lettres de cachet"

[14] II, 339. 340. [15] II, 346. [16] II, 451. [17] II, 365. [18] II, 367.
[19] Dieselbe Philosophie, die Sie uns mit männlicher Stärke und Kühnheit in Gerichten auftragen, kaue ich in sparsamen Wurzeln und Ihre klassischen Wurzeln sind auch die Meinen. Ich labte mich am Buch (Etwas von Lessing), wie sich ein matter hungriger Wanderer labt. (J. G. Herder an Jacobi 1783. III, 472.) [20] Deutsches Museum 1783 Nr. 2 u. 3. [21] II, 400. 401.
[22] II, 406, 407.

reiht sich diesen Schriften an.[23] Darin verwahrt sich Jacobi gegen eine auf Religion gegründete Gesetzgebung — gegen eine Staatsverfassung, die förmlich auf Tugend und Religion gegründet wäre oder dieselben sich zum Ziele setzte. Denn „Tugend und Religion sind die Sache des Menschen und nicht des Bürgers; sie sind die allgemeinen und ewigen Triebfedern im Reiche der Geister, zu edel und zu erhaben, um nur Räderwerk in einer Maschine zu vergänglichen Zwecken vorzustellen.“[24] Auch hier bildet die Forderung, den Einzelnen innerhalb des Ganzen zu werthschätzen, den Schlussstein. Der einzige Satz des Montesquieu: „Das gemeinsame Beste erfordert immer, dass einem Jeden das Seinige durch die Gesetze unveränderlich gesichert sei; und es kann zur gemeinen Wohlfahrt nie gehören, irgend einem einzelnen Gliede auch nur das Mindeste davon durch Staatsgesetze oder -Verordnungen zu entziehen“ — wiegt allein mit seinem reinen innern Gehalt die unendliche Menge aller möglichen Einreden auf.[25]

In dieser seiner literarischen Beschäftigung wurde Jacobi nicht selten durch einen krampfhaften Zustand des Körpers behindert. Körperliche Schwäche haftete ihm immer an, körperliche Schmerzen gesellten sich oft bei und zu ihnen eine geistige Muthlosigkeit, die sich in einzelnen Momenten, wie beim Tode eines eilfjährigen Sohnes und seiner Frau (1784), bis zum Lebensüberdrusse steigerte.[26] Dass er solchen Versuchungen nicht erlag, das dankte er vor Allem seiner eigenen Geisteskraft, dann aber auch der frischen Einwirkung Göthe's, den er zu Weimar wiedersah, und Herder's, des daselbst neu gewonnenen Freundes.

[23] Diese Schrift (Deutsches Museum 1783) ward nach Jacobi's eigener Aussage also veranlasst: „Ich verdankte die erste Bekanntschaft mit diesem Werke (Mirabeau's) den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen; und ich schätze diesen Vortheil so hoch, dass ich deswegen gerne die nicht geringe Verlegenheit verzeihe, worein dasselbe Blatt mich durch den Ausspruch setzt: es würden wenig Männer von Verstand dieses Buch ganz lesen können; denn ich muss gestehen, dass ich es von Anfang bis zu Ende durchgelesen und mit ihm allein mehrere Tage mich beschäftigt habe, ohne die geringste Reue“ (II, 411). [24] II, 427. Und das ist vollends widersinnig, wenn man mit den edelsten Gewichten einer solchen Maschine jene Triebfedern selbst in Bewegung setzen will. So lange in diesem Zirkel herumgelaufen wird, muss die Religion den Staat und der Staat die Religion verderben. Einen Gott sich darum nur zu wünschen, dass er unsere Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, ein bequemes Leben uns verschaffe, das scheint mir ein Gräuel (II, 427). [25] II, 436. [26] I, 375—377; Briefw. I, 215. 370.

IV.

Wir stehen am Anfang jener Periode, welche die bedeutsamste im Leben Jacobi's geworden. Was dieser bisher durch Lebenserfahrung, gesellige Unterhaltung, oder aus Schriften Anderer sich erworben, das gestaltet von jetzt an sich nicht mehr aus sich selbst zu einem künstlerischen Ganzen wie in Allwill und Woldemar; es wird die Waffe gegen den übermüthigen Rationalismus seiner Zeit. Schon Eingangs wurde hervorgehoben, wie die leere Wortmacherei jener Zeit einen ausgeprägten Enthusiasmus des Lebens gegen sich wachgerufen, — dass Männer auftraten, die, weil sie in ihrem Selbstgefühl die nachdrücklichste Gewissheit des individuellen Werthes fanden, dieses Selbst keinem System von Begriffen (Worten) unterordnen lassen wollten. Hierin waren sie alle einig; als Kampfgenossen gegen die „Aufklärer“ standen sie treu in Liebe und Achtung zusammen, auch wenn sie unter einander, ganz der Verschiedenheit ihrer Charaktere entsprechend, in ihren Weltanschauungen divergirten. Männer wie Hamann, Herder, Lavater, Hemsterhuis und Fr. Hr. Jacobi unterschrieben nicht immer die Worte des andern; aber jeder von ihnen fühlte sich als eine Person, von der das Gefühl und der Glaube an eine unmittelbare göttliche Offenbarung im Menschen und durch den Menschen nicht zu trennen sind. In allen empörte sich das concrete Ich gegen eine abstrakte Verstandes-Systematik und — „Krieg mit der Zeit“ hielten sie für die erste Bedingung, um einen dauernden Frieden endlich zu erlangen. Diese Devise war das einende Band der verschiedenen Charaktere.

In Johann Gottfried Herder wechselten Trotz und Sanftmuth, Verstand und Phantasie, Laune und Lust, ohne sich zu ergänzen; er erkannte und erstrebte im Allgemeinen eine ideale Humanität als das schönste Ziel des menschlichen Lebens; in bestimmten Situationen des Lebens aber war er oft von seiner anerkannten Humanität sehr weit entfernt, wovon beispielsweise das mehr denunzirende als wissenschaftliche Vorgehen gegen Kant's Kritik der reinen Vernunft genügendes Zeugniss ablegt. Natürliche Anlage, Jugenderziehung, glückliche Lebensverhältnisse und eine gewisse Eitelkeit wirken bei ihm zusammen und erklären diese Widersprüche im Charakter.

In der pflanzenmässig sich entfaltenden schönen Seele erblickt

Herder das Höchste des Daseins, und es ist ein erquicklicher Spruch dieses Mannes, dass der, welcher die Sache des Menschengeschlechtes als die seinige betrachte, Theilhaber am Geschicke der Götter und Menschen sei. Er ruft allen, die Trost, Ruhe und Frieden suchen, zu, human zu leben, denn in einem Leben der Humanität allein werden ihnen die Früchte echter Religiosität reifen. Doch er selbst findet dieses Eden nicht, denn ein ewiger Rangstreit zwischen Verstand und Phantasie lässt ihn nicht zu Ruh und Frieden kommen. Dem Philosophen genügt nemlich nicht die Gesinnung, er will auch erkennen; zu diesem Behufe nimmt Herder eine Uebersetzung des Spinozistischen Gottes in die Natur hinein vor — einen an sich unmöglichen Versuch, der nur gelingen kann, wenn Spinoza selbst missdeutet und verkümmert wird, und der schliesslich in sich selbst alles genügenden Haltes entbehrt. Folgende Andeutungen mögen hiefür genügen.

Der Ausdruck Person, schreibt Herder in seinem Gespräche „Gott“ (1787), genügt nicht für das Wesen Gottes, wir dürfen ihn nur als einen anthropopathischen gebrauchen, um den Unterschied im Wesen Gottes zu bezeichnen,[1] denn im reellen Begriff des Daseins sind allein alle Kräfte begründet. Die Existenz Gottes — und nicht die göttliche Persönlichkeit — ist darum auch der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff, ein Genuss, der über alle Begriffe geht.[2] Hieran reiht sich der an Hegel erinnernde, allumfassende, humane Grundsatz, „das Wirkliche als göttlich gelten zu lassen.“ Es liegt im Charakter Herder's, sich weder dem Spinoza zu ergeben, noch ihn überwinden zu wollen; er will ja nur die Gegensätze versöhnen, doch — diese Versöhnung gelingt ihm nicht; er bleibt dem Zwiespalt preisgegeben. Er ringt instinktiv nach dem Ziele Schelling's, ohne seines Nachfolgers philosophische Klarheit zu erlangen; im Dämmerlicht schwankt er noch zwischen Theismus und Spinozismus, zwischen Intelligenz und natura naturans, und trotz alles freundschaftlichen

[1] a. a. O. p. 133. [2] l. c. p. 138. Die Gottheit ist ihm das in den organischen Kräften sich Offenbarende, die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen. Alle Dinge sind Ausdrücke der göttlichen Kraft; ihr Complex, die Welt, ist nicht eine der unendlich vielen möglichen, sondern die einzig mögliche. Jedes Ding offenbart den ganzen Gott, wie er in einer bestimmten Hülle sichtbar und energisch wird. Im Menschen ist Gott Person, aber diese allgemeine Vernunft persönlich nennen, hiesse sie anthropomorphosiren. (Vgl. Erdmann l. c. III', 313 sq.)

Verhältnisses rügt Jacobi dieses Schwanken in nachsichtsloser Weise.[3]

Tiefer und inniger geistesverwandt ist Johann Georg Hamann mit Jaccobi;[4] eine gleich warme Freundschaft verbindet sie, eine charakteristische, die sich bald bis zur Titanenhöhe erhebt, bald in die weichste Sentimentalität verliert. Hierüber gibt ihr Briefwechsel, der in Jacobi's sämmtl. Werke[5] aufgenommen, interessante Belege. Von Jugend auf war Hamann sehr zerstreut und ohne gründliche Bildung; zudem untergrub er seine Gesundheit, denn als er 1757 als Geschäftsreisender nach London kam, führte er daselbst ein ausschweifendes Leben. Bald aber überkam ihn Reue und die Sehnsucht nach Besserm; er griff zum neuen Testament; das wurde ihm von nun an zum Wegweiser durchs Leben. Den alten Menschen zog er aus und einen neuen an. Seine Ueberzeugung und der Ausdruck dieser Ueberzeugung hängen natürlich aufs innigste mit diesem Bildungsgange zusammen. Gleich Herdern leitet auch ihn der Instinkt über Kant hinaus. Seine dunkle Sprechweise und seine abgerissene Redeform machen ihn mehr zum Vater der sogenannten Sturm- und Drangperiode, als zum Vorläufer Schelling's. Dem Instinkt nach — wenn ich so reden darf — ist Hamann sicherlich Philosoph, denn er fordert immer und überall die Versöhnung der Gegensätze; durch seine Ausdrucksweise aber geht alle Wissenschaftlichkeit verloren, weil alle Gewissheit sich, wie bei Jacobi, auf seine Subjektivität bezieht.

Hamann und Jacobi greifen mit gleichem Muthe in die Tiefen der Menschenseele, um aus derselben Gott in unmittelbarer Offenbarung zu gewinnen; aber der erkannte Gott ist beiden nicht derselbe. Zwar kommt es nicht zum Widerstreit, wie zwischen Herder und Jacobi; aber zu einem klaren Verständniss ihrer Resultate vermag doch keiner den andern zu bringen. Beide sind einig,

[3] So finden wir Jacobi — obwohl er noch 1783 an Herder schrieb: „Ach, ich hätte Ihnen von meinem verborgenen Wandel mit Ihnen eine lange grosse Geschichte zu erzählen" (III, 475) — zur Zeit der II. Auflage der Briefe über die Lehre Spinoza's in offenbarem Kampfe gegen die Anschauungsweise desselben (IV[a], 74 sq. Beil. IV und V). [4] Beide ahnten ihre innige Geistesverwandtschaft mehr, als sie sich derselben bewusst waren; sonst wäre es unmöglich, dass Jacobi an Hamann geschrieben: „Du bist mir ein gewaltiges Zeichen, den ich mehr als liebe, der mir Andacht einflösst und mein Herz zum Glauben stimmt" (IV[a], 277). [5] IV[c]. Bd. der Ges.-Ausg.

dass Gott durch den Geist des Menschen sich dem Menschen offenbare; aber sie divergiren, wenn es sich um das Verhältniss dieser Offenbarung zur Geschichte handelt; ja die Hervorhebung und Betonung der Geschichte für diese Offenbarung durch Hamann[6] dem reinen Gefühle Jacobi's gegenüber ist insbesondere das Unterscheidende in der Denkweise beider. Nicht Jacobi, aber Hamann gelangt bis zur Einkehr in die kindliche Einfalt des Evangeliums[7] und zu der Ueberzeugung, dass unsere ganze Vernunft und Philosophie auf Tradition und Ueberlieferung hinauslaufe;[8] nicht Jacobi, aber Hamann erhebt die Sprache zur Mutter der Vernunft und Offenbarung, zum *Α* und *Ω*, zum zweischneidigen Schwerte für alle Wahrheit und Lüge.[9] Hamann sucht die Vernunft in der Sprache, Jacobi kehrt die Aufgabe um.

Alle Terminologie der Metaphysik läuft bei Hamann auf das historische Faktum aus. Der sensus ist das Prinzip alles intellectus.[10] Vernunft und Schrift sind im Grunde eins: Sprache Gottes.[11] Eins sind Erfahrung und Offenbarung; Sinn und Geschichte das Fundament und der Boden — das Jacobische „*Δός μοι ποῦ στῶ.*“[12] Das wirkliche Dasein ist das ens rationis;[13] aber es existiren Dinge nicht ohne Verhältnisse, und Verhältnisse nicht ohne Dinge.[14] Form und Inhalt sind Leib und Seele; diese trennen zu wollen ein *πρῶτον ψεῦδος*.[15] Wie im Universum Leib und Seele zusammengehören, so ist das Universum selbst an sich ein unzertrennbar Bestehendes an Geist und Natur: Alles ist göttlich, alles menschlich;[16] es gibt keinen Gegensatz von Göttlichem und Menschlichem. Gott, Natur und Vernunft haben eine so innige Beziehung auf einander, wie Licht, Auge und Alles, was jenem dieses offenbart, oder wie Autor, Buch und Leser. Wo liegt das Räthsel des Buches? in seiner Sprache oder in seinem Inhalte? im Plane des Urhebers oder im Geiste des Auslegers?[17] Zum Himmelreich gehört kein Salto mortale. Es ist gleich einem Senfkorn, einem Sauerteige *τὸ πᾶν Αὐτός*.[18] Hierdurch ist es begründet, wenn Hamann gegen Jacobi, der in Christus nur ein

[6] Bei dem unendlichen Missverhältnisse des Menschen zu Gott — um es zu heben und aus dem Wege zu räumen, muss der Mensch entweder einer göttlichen Natur theilhaftig werden, oder auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen (Golgatha p. 63). [7] IV^{c}, 32. [8] IV^{c}, 90. [9] IV^{c}, 90; I, 371. 372. 385. [10] I, 385. [11] IV^{c}, 169. [12] I, 387. [13] I, 392. [14] IV^{c}, 356. [15] IV^{c}, 37. [16] Hamann's s. W. 1821 sq. II, 81. IV, 23. [17] I, 393. [18] I, 395.

eminentes Beispiel der nie versiegenden Offenbarung des Menschen selbst sehen kann, den historischen Christus mit der Dreieinigkeitsidee versöhnt, wenn er nur im Sohn den Vater finden lässt und dadurch zu einer tiefern Erfassung der Versöhnungsidee im fleischgewordenen Worte gelangt.[19]

Auch Fr. Hemsterhuis war Jacobi innig befreundet. Es kann sich aber auch Jacobi dem Manne froh in die Arme werfen, der in seinem Aristée[20] ausspricht, dass ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit sich nach dem Bessern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbart, mehr als ein mathematischer Beweis der Gottheit ist, und dass die Ueberzeugung des Gefühls, wovon alle andere Ueberzeugung nur abgeleitet ist, in dem Wesen selbst entsteht und nicht mitgetheilt werden kann.[21] Es kann Jacobi vertraulich, des Gegendrucks gewiss, eine Hand fassen, die geschrieben:[22] „Der Mensch ist dem Anschein nach zweierlei Arten von Ueberzeugung fähig; die eine ist ein inneres Gefühl, unauslöschlich, in dem bis ins Herz gesunden durchaus wohlbeschaffenen Menschen, die andere fliesst aus Gedankenverknüpfung, d. h. aus einer mit Ordnung fortgesetzten Arbeit des Verstandes. Diese zweite kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben.“[23] Das Unmittelbare, Göttliche erfasst Hemsterhuis wie Jacobi mit gleicher Gefühlsstärke. Zwei Dinge können nicht auf einander sich beziehen, wenn sie nicht eine homogene oder homologe Seite mit einander gemein haben. Haben wir also eine Beziehung auf Gott, so müssen wir auch etwas mit ihm gemein haben. Dieser Zug ist uns offenbar in der Leichtigkeit, mit der wir das Gute verrichten können.[24] — Darin lag Anregung und Grund genug, dass sich Männer wie Herder und Jacobi die Verbreitung dieser Philosophie angelegen sein liessen.[25]

Unter allen diesen Männern aber vertritt Fr. Hr. Jacobi die Ueberzeugung von der Identität des Lebens und Philosophirens in ausgezeichnetster Weise — insbesondere im Kampfe mit der Zeit. Und zu diesem Ritter im Geiste ward er durchs Leben selbst erzogen, das, wie wir sahen, ihn ganz absonderlich herangebildet. Nicht die gewöhnlichen, vielfach für unumgänglich nothwendig

[19] Hamanns s. W. IV, 230. [20] p. 168 sq. [21] IV^a, 159. 160. [22] a. a. O. p. 167. [23] IV^b, 260. [24] IV^b, 262, 263. [25] Solch einer Uebersetzung verdanken wir die Schrift „Alexis“, darin wir zum ersten und letzten Mal Jacobi mit dem Begriff des Schönen beschäftigt finden. (VI, 465 sq.)

gehaltenen Schul- und Universitätsstudien leiteten ihn in die Bahn des Gelehrten; er erlebte, so zu sagen, allen Reichthum seines Wissens — in einem geistreichen, sittlich schönen Umgang, der durch seine Verklärung des Lebens den angebornen Tiefsinn Jacobi's immer mächtiger erregte und das Bedürfniss eines sichern Haltpunktes des Menschen zur Geltung brachte.[26] So ist Jacobi ein höchst interessanter Mann geworden: die schöne hohe Stirn und das helle Adlerauge, an dem man immer die Flügel merkt, sind die sprechenden Zeugen seiner geistigen Lebendigkeit, die indess mit dem Wohlwollen, das in den tieferen Theilen des Antlitzes zum unverkennbaren Ausdruck kommt, mit der Ruhe und Festigkeit seiner Körpergestalt, mit der Natürlichkeit seiner Bewegungen, und mit der Leutseligkeit des Entgegenkommens in Wort und That in ein ganz wohlthuendes Ebenmass tritt. Der ganze Mann bleibt schlicht bei der Erde, lässt nirgends eine Ueberspanntheit bemerken. Die lautere edle Natur bricht in seinem persönlichen Verkehr hervor;[27] denn es ist ihm zur Natur geworden, sich zu geben nach dem Drange seiner Gefühle. Und diese Hingabe ist es auch, die ihm eine Kraft des Vertrauens und Glaubens verleiht — wie an seine eigne Wahrhaftigkeit, so an die Seinesgleichen. Darum erschien auch der Mann — nach dem Zeugnisse Verschiedener — so vertrauenerweckend, weil er selbst vertrauensvoll war. Wer da kam und liebenswürdig schien, dem gab er sich ohne vieles Bedenken gänzlich hin, und er liebte und ehrte den Menschen, so lange dieser nicht selbst den Schein zerstörte. Jede neue Freundschaft schien ihm ein neuer Gewinn, — die Menschheit lieben ein nothwendiges Bedürfniss jedes Menschen.[28] Aber

[26] Es wurde bereits bemerkt, dass Jacobi im Verband weitverzweigter angesehener Familien und in persönlicher Bekanntschaft mit den ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit stand; viele unter ihnen brachten im schönen gastlichen Pempelfort frohe Wochen und Monate zu. (Fr. Hr. Jacobi nach seinem Leben etc. p. 10. 11.) [27] vgl. Eutiner Scizzen v. W. v. Bippen p. 286. Unvergesslich, sagt Fr. Köppen in seinen vertrauten Briefen etc. (I, 386), bleibt mir der Eindruck seiner hohen Gestalt, der feinen Züge, der über sein ganzes Wesen verbreiteten Würde und Milde. — [28] Jacobi verband feine Weltsitte mit seinen Urtheilen über Angenehmes und Schickliches, sowie mit einer vollkommenen Kenntniss der hochgebildeten französischen Umgangssprache, welche ihm, wie wenigen Deutschen, geläufig war. Die Lebensart und Haltung des Mannes zeugten hievon, er liebte Zärtlichkeit und Anmuth häuslicher Umgebungen, geschmackvolle Sorgfalt der Kleidung, selbst mit einiger freundlichen Gefälligkeit gegen Modewillkür; und was diesem zuwiderlief, konnte wohl Nachsicht, aber nie Billigung von ihm erwarten Dennoch war die Fülle

trotz dieser Liebenswürdigkeit im geselligen Verkehre — wenn der Mann nicht nach seinem Sinne war, wenn er, nach seiner Meinung, sich nicht mit sich selbst vertrug, d. h. wenn die Ueberzeugungen des Mannes in Disharmonie mit den gefühlvollen Anschauungen Jacobi's geriethen: dann nahm die rasch geschlossene Freundschaft ein eben so rasches Ende und an deren Stelle trat gleich grosse Unduldsamkeit in Wort und Schrift.[29]

Der tiefe Grund dieser Unduldsamkeit liegt darin, dass Jacobi mit seinem geselligen Charakter einen gleich tiefen religiösen verband und dass beide Eigenschaften — eine in die andere überging in seinem Gemüthe. Gottesliebe und Menschenliebe fliessen bei ihm ineinander und sind die einzige Ursache all seines philosophischen Nachdenkens.[30] Einst gab's eine Zeit, es war die Zeit seiner Jugend, — da war er ein Herz und eine Seele mit Gott;

seines Geistes weit erhaben über das gewöhnliche Thun und Denken der Weltleute; über ihre seichten Begriffe von Religion und Menschheit, über ihr Mass des Verdienstes, Rechts, persönlichen Werthes, nach Herkommen und Stand. (Fr. Köppen, Vertraute Briefe etc. I, 392. 393.)

[29] vgl. VI, 133. 134. 144. [30] Ihm (Jacobi) war es schon in seiner Kindheit ein Anliegen, dass seine Seele nicht in seinem Blute, oder ein blosser Athem sein möchte, der dahin fährt. Er liebte zu leben wegen einer andern Liebe (als der sinnlichen), und — noch einmal — ohne diese Liebe schien es ihm unerträglich zu leben auch nur einen Tag. Diese Liebe zu rechtfertigen, darauf ging all sein Dichten und Trachten: und so war es auch allein der Wunsch, mehr Licht über ihren Gegenstand zu erhalten, was ihn zu Wissenschaft und Kunst mit einem Eifer trieb, der von keinem Hinderniss ermattete. Ein verzehrendes Feuer trug der Jüngling im Busen. Aber keine seiner Leidenschaften konnte je über den Affekt, der die Seele seines Lebens war, die Oberhand gewinnen. Jene, wenn sie Wurzel fassen sollten, mussten aus diesem ihren Saft holen und sich nach ihm bilden (I. p. XI sq.). Fr. Köppen schildert in seinen Vertrauten Briefen über Bücher und Welt den Polemiker Jacobi also: „Jacobi war beseelt von der innigsten Liebe zur philosophischen Wahrheit, sie war seine höchste, er konnte sie nicht verläugnen, glaubte sie bei andern voraussetzen zu dürfen. Nichts war ihm gleichgültig, was Wahrheit zu beeinträchtigen schien; er hielt ihre Kraft für unwiderstehlich, sobald man nur den Wahn des Irrthums vollständig zerstöre.... Er hat seine Polemik stets geführt um der Sache willen, niemals aus gereizter Leidenschaft.... Weder Unversöhnlichkeit noch Bitterkeit lagen in seiner Seele, so wenig wie Streitlust und hartnäckiges Festhalten an vorgefassten Meinungen; wohl aber beharrliche Vertheidigung der erkannten Wahrheit und ihre Rechtfertigung nach allen Seiten durch jegliches Hülfsmittel des Denkens und der Sprache." (I, 403. 404). — Meine ganze Darstellung Jacobi's wird den Beweis liefern, dass derselbe in Wahrheit mit einem prinzipiellen Vorurtheil behaftet war, welches er immer mit „noli me tangere!" behandelt und in Bezug auf das er nie den Versuch gemacht, es zu erhärten, nie es durch Kritik zu vernichten.

dann kamen die Tage in Genf und der wach werdende Verstand revoltirte gegen die Meinung des Herzens und so wurde ihm in sich selbst offenbar ein Zwiespalt des Herzens und des Verstandes, der ihm alle Ruhe raubte, die er früher besessen; denn die Ruhe, die das eine versprach, vereitelte der andere. Die Erfahrung belehrte ihn täglich, dass die menschliche Natur durch und durch unselbständig, unzuverlässig und von unbestimmbaren äusserlichen Umständen abhängig sei; aber nie und nirgendwo konnte er sich trotz aller Mängel und Schranken des Gefühles erwehren: Nicht Alles ist eitel und leer, und von diesem Gefühle konnte er nicht den Jugendglauben an Gott, Liebe und Tugend trennen. Wenn irgendwo das Heiligste und Wahrste ist, — er erkannte, dass ihm dieser Ort nur im Verständniss jener Herzensstimme offenbar werde. Darauf hin musste er denn auch all sein Nachdenken lenken; es musste der Zwiespalt um jeden Preis sich klären — sei es auch zum Schaden seines Herzens. Nicht absichtslos konnte darum seine Philosophie sein; es galt die Wahrheit oder den Trug jenes Gefühls, und zwar eine Wahrheit, die ihm nichts war, wenn sie nicht Fülle seiner Leerheit gab, Licht in die umgebende Nacht brachte, es vor ihm und in ihm tagen liess, wie er es in seinem Innern verheissen fand;[31] es galt das Nichts und die sittliche Verzweiflung oder die in Gott lebendige Seele, in der allein Sitte, Liebe und Ehre, Glaube an einen vorsehenden Gott und Freiheit den sichern Grund ihrer Erscheinung im Leben der Menschen haben. Es kam hier alles in Frage, was den Mann zum Manne macht, und darum ist in Jacobi auch der ganze Mann Philosoph, der Philosoph ganz Mann des Herzens und der Religion, der um die Selbstachtung und die Achtung der Menschheit ringt und nicht ruht, bis dass es sich erweist, dass alles Hohe und Herrliche, was die Geschichte uns aufbewahrt, nicht einem Selbstbetrug entsprungen, sondern im unvergänglichen Leben der Menschenseele selbst begründet sei. „Sein Glaube, sagt Fr. Köppen in seinen vertrauten Briefen etc.,[32] zu welchem ihn die philosophischen Bestrebungen aller Zeiten hinführten, und den er wider Spinoza und andere Systeme rechtfertigte, war kein Glaube, wie ihn die Sachwalter des bloss verständigen und beweisenden Philosophirens gelten liessen; er war nicht eben einerlei, aber verwandt mit dem Glauben

[31] IV•. p. XIII. XIV. [32] l. c. I, 401.

welchen das XIX. Jahrhundert für das Christenthum entstehen sieht.“

Als dieser Philosoph ist aber Jacobi kein Mann der Wissenschaft; es läuft vielmehr sein gesammtes philosophisches Bestreben darauf hinaus, der Wissenschaft all jenen Gehalt abzusprechen, um dessen willen die Philosophie allein von Werth ist, — die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Wer, wie Jacobi, in unmittelbarer Liebe zu diesen Ideen aufgewachsen und sie gegen alle Waffen einer mechanischen und materialistischen Wissenschaft bewahrt hat; wer entsprechend dieser Selbsterfahrung hier ungebildete Leute voll sittlicher Kraft, dort charakterlose, aber in Wissenschaften unterrichtete wahrgenommen; wer denselben Mann, der mit Logik und Witz, die edelsten Gaben der Menschenseele als lächerlich und erfunden hinweg disputirt, — wahrlich gegen seine eigenen Worte — human handeln gesehen; kurz wer wie Jacobi in einem ähnlichen Vaterhaus, in einem ähnlichen Genf und Pempelfort und in derselben Gefühlsstärke und -Frische gelebt hat: in diesem Manne müssen sich Leben und Wissenschaft schon in den Wurzeln polarisiren und für alle Zeit nimmer finden. Die Wissenschaft, die er zu Genf kennen gelernt und die aus der Naturnothwendigkeit erwuchs, behielt er Zeit seines Lebens als die allein giltige; und darum hat er auch nie den Segen erfahren, den Wissenschaft dem Charakter verleiht. Seine Wissenschaft regelt nicht die Gefühle; sie wird nicht für die Gefühle der Boden der Ständigkeit; sie wird in Berührung mit den Gefühlen immer die Wahrheit dieser verneinen und an Stelle derselben eine materialistische Weltanschauung fordern.

Der positive Gehalt der Jacobischen Philosophie bezieht sich sonach auf das Lieben und Leben, der negative auf den Begriff und die Wissenschaft, zwischen beiden steht sein Vorurtheil von ihrer Unversöhnlichkeit. Es handelt sich sonach in dieser Philosophie nicht um ein Erdenken, nicht um die logische Consequenz zwischen Vorder- und Nachsatz, sondern um ein Erleben und die Darstellung des Erlebten. Seine Schriften sind das Tagebuch seines geistigen Lebens und Erlebens; in ihnen ist uns die fortgesetzte Selbstaufklärung hinterlassen. Sie alle sind keine Werke des Verstandes, sondern des Herzens; sie alle sind mehr die Resultate ursprünglicher Eingebung, als kühler Ueberlegung.[33]

[33] vgl. IV'. p. X.

Jacobi ist ein Schriftsteller, der ebenso grosse Tiefe und Ueberschwänglichkeit in der Gemüthswelt bietet, als er beschränkte Beweglichkeit und oberflächliche Erkenntniss im Gebiete der grossen und ganzen Natur weist; er ist ein Schriftsteller, den es unablässig drängt, die Räthsel des Lebens zu lösen oder die unlösbaren mindestens darzustellen, um in ihrer Wirklichkeit zugleich ihre Wahrheit zu besitzen. Aber nicht blos das Dargestellte, auch die Darstellungsweise charakterisirt ihn als Schriftsteller. Das Eingreifen der freigestaltenden Poesie in die Philosophie tritt wie im Inhalt, so in der Form des Gedachten zu Tage; die Darstellung ist stets eine Genesis;[34] natürlich ohne dass sie durch den ordnenden Verstand beherrscht ist, — die Gedanken haben ihren freien Lauf, wie sie kommen, so stehen sie; ein Ende ist höchst selten abzusehen. Und so verwandelt sich die wissenschaftliche Darstellung in Jacobi's Schriften unter der Hand in eine Gesprächsweise, die in ihrer Sucht nach immerwährender Aufklärung in die Welt der Begriffe eine Babylonische Sprachverwirrung bringt. Der Schriftsteller lässt sich gehen, und so ist er auch den Einwirkungen preisgegeben, welche aus seiner durch die Aeusserlichkeit und die Mannichfaltigkeit des Lebens auf mannichfache Weise erregten Individualität kommen; er ist beherrscht, wenn er g e s t a l t e t, und er kann für die Ständigkeit der Gestalten in verschiedenen Zeiträumen nicht einstehen. Darum sehen wir denn auch in seinen Schriften unausgesetzt ein Ringen des Gefühls nach Ausdruck und im Geleit die Menge von Ausrufungen, rhetorischen Fragen, Gedankenstrichen und zwei- und dreifachen Betonungen. Damit glaubt Jacobi Klüfte zu überbrücken, denn sie dünken ihm die Schwingen zu bieten, die einen salto mortale schon wagen lassen; und wenn irgendwo sich eine logische Entwicklung zeigt, so ist sie nur zum Beweis da, dass in ihr das Gefühl zum elenden Knecht wird, der, wenn er sich bäumt und sträubt, niedergehalten wird, bis dass er ermattet hinsinkt und „ecce homo!“ ist. Der Schriftsteller ist tiefsinnig, von lebendiger Innigkeit und leicht aufflammender Begeisterung; aber ein schrankenloses Sichgehenlassen, ein blindes Vertrauen auf die Gefühle wie auf einen Seelencompass lassen ihn nirgends beim Gegenstand verharren und endlos in ritterliche Querzüge abspringen. Es hat Jacobi viel in sich von der unbegränzten Hingabe der Romantiker an das sub-

[34] vgl. IV*. p. L.

jektive Gefühl, viel von jener Ueberhebung des genial Schaffenden über das historisch begründete Wahre, Gute und Schöne; und dass Allwills Briefsammlung und Woldemar nicht jener unsittlichen Tendenz einer Lucinde anheimfielen, verdanken sie weniger dem Grundgedanken, als der angebornen und anerzognen Sittlichkeit des Schriftstellers, aus welcher ja allein das Jacobische Vorurtheil von der eingeboren sittlichen Kraft der Gefühle hervorging. Als Schriftsteller ist darum Jacobi in der Behandlung überall zu individuell, zu gefühlvoll und zu begeistert für diese seine Gefühle, für diese seine Individualität, um eines objektiven Ausdrucks fähig zu sein.[35] Er schreibt eigentlich nur sich, weil er nur sich versteht; er kann nicht heraustreten aus seiner Individualität und sich hineindenken in andere Köpfe.[36]

Jacobi ist sich endlich dieses individuellen Standpunktes klar bewusst; aber dies Bewusstsein trägt nicht bei, die Anschauung zu ändern, sondern nur sie schärfer zu markiren. Den Vorwurf der Gegner spricht er als Auszeichnung vor ihnen an; er rühmt sich ihrer Beschuldigung, dass er sei ein Philosoph nur von Natur oder Charakter, ein Schriftsteller nur von ungefähr oder aus Gelegenheit; dass ihm Wissenschaft und Wahrheit keinen unbedingten Werth haben, mithin seine Liebe zu Wissenschaft und Wahrheit nur eine untergeordnete, interessirte, folglich

[35] Wieland schreibt an J.: „Ganz gewiss, mein Jacobi, sind Sie der beste und wärmste Sterbliche, den ich kenne, Sie empfinden immer sehr richtig; nur manchmal ein wenig zu stark für uns andre schwächere Geschöpfe. Ihr Zorn — verzehrt und ihre Liebe — erdrückt" (Briefw. I, 165. 166). [36] Quae ego scio, non probat populus: quae probat populus, ego nescio In Wahrheit, mein Lieber! unser Publikum ist mir zu kraus und zu bunt, seine Gewaltigen sind mir zu herzhaft; ich fühle, dass ich dem Dinge nicht gewachsen bin; und mit Schande zu bestehen, ist überall nicht angenehm. (An Lessing. Briefw. I, 308.) Dieser unserer Auffassung entgegen nennt Fr. Köppen (l. c. I, 384. 384. 399) die Werke Jacobi's ein Muster deutscher Prosa, der edelsten, nachdrücklichsten, gehaltensten. Jacobi nähert sich (nach ihm), ungeachtet einer weit entschiedner hervordrängenden Innerlichkeit, dem Stile der Alten; einfach, aber gewählt. Der Vorhang des geistigen Lebens rollt empor, es ertönen Sprüche, sie treffen die Seele; sie sind philosophisch, denn sie sind hieroglyphisch; sie sind erhaben und gewaltig, denn ein Erhabner hat sie verkündigt. Neben der Weichheit erscheint die Kraft, neben den zartesten Gefühlen stehen die stärksten, innigsten, lebendigsten. — Diese Auffassung von Jacobi als Schriftsteller ist selbstverständlich zu hoch gegriffen, wenn sie übrigens auch aus der Stellung Fr. Köppen's und der Zeit, in welcher sie verfasst worden (Juni 1819), sich leicht als natürliche Folge erklären lässt. —

eine unreine Liebe sei; dass ihm der reine logische Enthusiasmus, d. i. die um das Resultat der Forschung unbekümmerte durchaus reine Wahrheitsliebe fehle, welche die eigentliche Sittlichkeit des Denkens ausmache; dass sein Kopf mit dem Herzen zusammengewachsen, darum nothwendig unphilosophisch sei und sich so am Ende als Summe seiner Darstellung und Lehren nur der in Begriffe und Worte gebrachte Geist eines individuellen Lebens zeige: des Mannes Fr. Hr. Jacobi.[37] Er rühmt sich dessen, dass seine Gegner nicht verstehen, was er schreibt; und je öfter und je gründlicher sie ihn nicht verstehen, mit desto grösserer Zuversicht weiss er, dass eitle Schulweisheit die echte Lebenswahrheit nicht verstehen und nicht ergründen kann, und desto unerschütterlicher hält er an sich und seinem Glauben fest und an der Wahrhaftigkeit seiner Gefühle. Und je mehr die Gegner die Wissenschaft betonen, desto mehr betont er das Recht des persönlichen Ich — sein Ich. Und indem er im Verlauf des Kampfes gegen die andrängende Wissenschaft zwischen ihr und dem Ich Schanze um Schanze aufwirft, treibt er die Einseitigkeit, deren seine an sich gerechte Forderung fähig ist, auf die Spitze. Mit Recht, sagt er, behaupten wir eifriger und nachdrücklicher als Gut und Blut eine innere Ueberzeugung, die wir nicht aufgeben können, ohne unser persönliches Dasein mitaufzugeben. Wer dies erkennend jedem seiner Mitmenschen, wie sich selbst — die Befugniss der Intoleranz zugesteht, — der allein ist wahrhaft tolerant; und auf eine andere Weise soll es niemand sein; denn eine wirkliche Gleichgiltigkeit in Absicht aller Meinungen, da sie nur aus einem durchgängigen Unglauben entspringen kann, ist die schrecklichste Entartung menschlicher Natur. In voller Zuversicht allein gedeihen edle Bestrebungen, erheben sich Herz und Geist.[38]

Leben und Wissenschaft sind für Jacobi heterogene Dinge. Der einen verneint er, was er dem andern setzt; alles Leben ist ihm ein Unmittelbares, alles Denken ein Vermitteltes. In sich besteht das Leben, durch und durch abhängig ist das menschliche Wissen. Die Wissenschaft ist darum auch unvermögend, dem Menschen die wahren Güter des Lebens, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zu sichern; diese Sicherung vermag allein das von diesen Ideen getragene Individuum: Alle Erkenntniss kommt aus

[37] IV^a. p. XII. [38] III, 314. 315.

dem Glauben. Und wenn die Wissenschaft sich darin dennoch versucht, so verwandeln sich genannte Ideen in imaginäre Grössen, die in dieser Gestalt auch nicht die mindeste Bedeutung für das Individuum haben.

Das Allgemeine ist zurückgedrängt, das Individuelle obsiegt. In vollem Masse werden uns in der Folge die Vorzüge und Nachtheile, die Stärke und Schwäche einer solchen individuellen Situation entgegentreten. Abgesehen nemlich von dem Streite mit Wieland „den Rechtsbegriff betr.," beginnt erst jetzt Jacobi sein Leben als „Ritter auf eigene Faust", und fängt derselbe erst jetzt an fortgesetzt zu bewahrheiten, was er einmal mit dürren Worten ausgesprochen: „Was nicht widersteht, besteht auch nicht: jedes Widerstehen aber ist zugleich ein Angreifen. Was widerstehend besteht, schliesst aus. Ausschliessend ist jedes Leben, jedes individuelle Dasein, jedes Eigenthum; und für alles dieses darf und soll man wider den Angreifenden feindlich streiten, weil es seiner Natur nach nur ausschliessend und kriegerisch besessen werden kann." [39]

So gesinnt steht Jacobi da in der Periode gewaltig keimender und wachsender deutscher Geistesentwicklung — von den Sechziger-Jahren des vorigen Jahrhunderts bis in den Anfang dieses; mit Herzenslust sucht er Turniere und Gegner; unausgesetzt nach Blössen schauend begleitet er — angespornt von den Lobsprüchen und Segenswünschen seiner Freunde und gestärkt durch den Anblick bereits errungener Siegeskränze — den Triumphzug der neuesten deutschen Philosophie und bricht mit jedem neuen Triumphator zu Ehren seiner Lieben im Jenseits eine Lanze. Der Muth des Zweifelns und der Muth des Glaubens leiten ihn hiebei seltsamer Weise. Und dadurch geschieht es, dass er den Heroen zweier entgegenstehender Richtungen — einem Spinoza, Hume und Kant, wie einem Hamann, Lavater und Claudius — mit gleicher Achtung, wenn auch nicht mit gleicher Freundschaft entgegenkommen konnte; denn um des Lebens willen hiess ihn das Herz mit der All-Einheit des Verstandes den Kampf auf Leben und Tod wagen.

[39] III, 314.

V.

Diese Herzensmeinung und Ueberzeugung gegen jeden Widerspruch zu vertheidigen war gewiss der erste und geheimste Impuls zu dem der Zeit nach sich bereits entsponnen habenden Streite Jacobi's mit Moses Mendelssohn. Aeusserlich dreht er sich zwar um die Frage, ob Lessing Spinozist gewesen oder nicht; innerlich aber stellt er den Kampf der Lebensphilosophie mit der Philosophie der Demonstration dar.

Die erste Veranlassung zu diesem wissenschaftlichen Streite gab das persönliche Zusammentreffen Jacobi's mit Lessing. Jacobi erzählt uns hievon in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza. Diese Erzählung lässt die Charaktere beider zwar in flüchtigen, aber in scharfen Zügen hervortreten: hier Gedanke, dort Gefühl; hier eine ertödtende Kritik, dort eine sich über die Kritik erhebende Wahrheit und Wirklichkeit; hier ein Leben der Wissenschaft, dort ein Leben göttlicher Abhängigkeit.[1]

Es war im Sommer des J. 1780, als Jacobi, nachdem beide bereits längere Zeit brieflich verkehrt hatten, in Wolfenbüttel mit Lessing zusammentraf. Noch selbigen Tages (5. Juli Nachmittags) wurde von beiden über viele wichtige Dinge gesprochen; auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Theisten und Christen. Aber erst Göthe's Prometheus gab die Veranlassung zu dem für die Folgezeit so bedeutungsvollen Gespräche.[2] Wir können hier unentschieden lassen, ob sich in

[1] IV^a, 50 sq. [2] Ueber die Veranlassung dieses Gedichtes sieh Göthe's Wahrheit und Dichtung. „Die Fabel des Prometheus ward in mir lebendig. Das alte Titanengewand schnitt ich mir nach meinem Wuchse zu und fing an, ohne weiter nachgedacht zu haben, ein Stück zu schreiben, worin das Missverhältniss dargestellt ist, in welchem Prometheus zu dem Zeus und den neuern Göttern geräth, indem er auf eigene Hand Menschen bildet, sie durch Gunst der Minerva belebt und eine dritte Dynastie stiftet" (S. W. XXVI, 308. 309). Ueber die Beziehung dieses Gedichts zu vorstehendem Gespräche erklärt sich Göthe folgender Massen: „Zu dieser seltsamen Composition gehört als Monolog jenes Gedicht, das in der deutschen Literatur bedeutend geworden, weil dadurch veranlasst, Lessing über wichtige Dinge des Denkens und Empfindens sich gegen Jacobi erklärte. Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer entdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die ihnen selbst unbewusst, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten. Der Riss war so gewaltsam, dass wir darüber, bei eintretenden Zufälligkeiten, einen unserer würdigsten Männer, Mendelssohn, verloren." (l. c. XXXIII, 233 sq.)

diesem Monolog des Prometheus eine rein pantheistische Weltanschauung ausspricht oder nicht; es genügt, dass Jacobi eine solche darin erkannte und entschieden zurückwies, wodurch er Lessingen gegenüber zu einer Discussion über die höchsten menschlichen Bedürfnisse Veranlassung gab. Und der Denker Lessing sprach sich dahin aus: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht geniessen. Ἓν καὶ πᾶν! ich weiss nichts anders Es gibt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza.“ [3]

Spinoza war genannt und mit ihm das Thema von der Bedeutung reiner Demonstration für das menschliche Leben nahe gelegt. Sie ist unzulänglich, musste der Lebensenthusiast Jacobi rufen. Die geometrische Methode des Denkers (hier des Spinoza) bewegt sich nur in unlebendigen Identitäten fort. Der philosophische Geometer kommt gar nicht bis an die Frage über eine Endursache und einen Endzweck. Die Forderung einer persönlichen Ursache der Welt, fuhr Jacobi fort, muss also, wenn sie überhaupt vorhanden ist, ihren Grund ausserhalb der Geometrie haben. Und in der That, dies Gebiet unterscheidet sich von dem vorhergehenden so sehr, dass aus dem einen ins andre nur ein salto mortale führt. Wer aber einmal diesen wagt, der wird zur Erkenntniss des Fatalismus in der Wissenschaft kommen und hiedurch unmittelbar zur Selbstbefreiung; denn der salto mortale kann nur unmittelbar in die individuelle Lebenskraft selbst hinein geschehen, die von Empfindung (sc. der äussern Sinne) und Gedanke schlechterdings entblösst ist und darum auch innerhalb der Gedankensphäre vergeblich gesucht wird. [4]

Lessing aber fand einen solchen salto mortale nicht nothwendig. Man braucht, sagte er, den Spinozismus nicht aufzuheben, auch wenn man behauptet: es gehöre zu den menschlichen Vorurtheilen, dass wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vorstellungen mit einbegriffen, von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft begründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muss unendlich vortrefflicher sein, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Dass

[3] IV¹, 54. 55. [4] vgl. IV¹, 59. 60.

wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf.[5] Selbst Leibnitz war im Herzen Spinozist, wie hätte er sonst sagen dürfen: Gott befände sich in einer immerwährenden Expansion und Contraktion, dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt.[6]

So Lessing; aber dieser philosophische Versuch, den Spinozismus zu beleben, ging an Jacobi wirkungslos vorüber. Der echte und rechte Spinozismus war nach seiner festen Ueberzeugung bereits als die durchaus unüberwindliche Philosophie da; seine Ueberwindung durch philosophische Methode nur eine Täuschung und Erschleichung. Hatte ihn doch Spinoza — wie kein andrer Philosoph — zur Ueberzeugung geleitet, dass es Dinge gibt, die sich eben gar nicht erklären lassen, und dass der erste derartige Versuch auf Ungereimtheiten stösst. Der echte Forscher muss sich der Gränze des Erklärlichen und Unerklärlichen immer mehr bewusst werden.[7] Ihn beunruhigte nicht die treffliche Entgegnung Lessing's, dass eine solche Gränze sich nicht bestimmen lasse; denn die Gränze des Erklärlichen und Unerklärlichen sei und bleibe immer eine relative. Gar Manchem falle das in das Bereich des Unerklärlichen, sei das der Ort, wo die Schuhe auszuziehen sind, was der geübtere Denker, oder der, der fünf Talente empfangen, mit seinen geistigen Mitteln noch immer gangbar finde. Vielen sei das die Gränze ihres Denkens, wo sie des Nachdenkens müde geworden.[8] So tritt bei Lessing als Endzweck aller Forschung die Lösung der anfangs vorhandenen Räthsel hervor, während bei Jacobi das Räthsel selbst den Schlussstein bildet: Des Forschers „letzter Zweck sei, was sich nicht erklären lässt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache.“[9]

In den wenigen Tagen ihres Zusammenlebens ward viel und eifrig über diese Gegenstände gesprochen. Sogar die Schriften von Hemsterhuis wurden in den Streit verwoben und derselbe von jeder Partei zugleich als Gewährsmann aufgerufen.[10] Diese Unterredungen unterbrach nur eine Zwischenreise Jacobi's nach Hamburg und beendete nur die Scheidestunde. Beide sahen sich im Leben nicht wieder. Lessing starb am 15. Februar 1781.[11]

In diesem kurz angeführten Gespräche will sich Lessing „alles natürlich ausgebeten haben,“ weil ihm der Jacobische salto mor-

[5] IV[a], 61. [6] IV[a], 64. [7] IV[a], 70. 71. [8] IV[a], 71. [9] IV[a], 72. [10] IV[a], 82 sq. [11] Der Brief Jacobi's an Wilh. Heinse v. 20. Okt. 1780 (I, 337 sq.) enthält eine ausführlichere Schilderung dieser Reise nach Wandsbeck selbst mit Charakterzeichnungen v. Claudius u. Klopstock.

tale für ebenso unnatürlich als unberechtigt gilt; Jacobi aber lässt (wohl nur in Folge einer Verwechslung des Uebernatürlichen und Unnatürlichen und obwohl Natürliches und Uebernatürliches offenbar vorhanden sind) eine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen nicht gelten.[12] Letzterer behält Recht, wenn wirklich ein alle Einheit ertödtender Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen besteht; sobald uns aber mit Lessing ein bis zu den Wurzeln getrennter Dualismus nicht besteht, weil ihm von vornherein das Wirkliche widerspricht, dann müssen wir Lessing's scharfschneidendes Veto in seinem vollen Rechte bestehen lassen. Und wenn Lessing es bei diesem Veto bewenden lässt, so liegt das in seinem durchaus kritischen Geiste, der in seiner Liebe zum Unzerstörbaren alle Sätze der Probe unterwirft, und der zerstört, was sich zerstören lässt (die Wahrheit selbst ist unzerstörbar); der mehr in der Art des Angriffs auf tiefere Gedanken hinleitet, als dass er sie selbst klar und baar hinstellt.

Ist Lessing Spinozist gewesen oder nicht? Jacobi und M. Mendelssohn haben darüber gestritten. Fragen auch wir uns![13] Sehen wir vorerst von dem angezogenen Gespräche ab, damit wir so unbeeinflusst als möglich sind. Wir vergegenwärtigen uns im Allgemeinen Lessing's Art zu wirken, jenes immerwährende Drängen zu einer lebendigen Form über das schaale Wort hinaus (hiefür Beweise anzuführen bedarf's wohl nicht, da dies fast jeder Federstrich Lessing's beweist); wir vergegenwärtigen uns dieses geistige Leben Lessing's — und dann müssen wir wohl sagen: Es ist nicht möglich, dass dieser Mann, der Menschengenuss und Menschenwerth nur im Ringen nach der Wahrheit fand, nicht in sich selbst der strengste Gegner des Spinozismus war — ich sage: desjenigen Spinozismus, der Leben und Bewegung als Schein, der Ruhe und Tod als des ἕν καὶ πᾶν höchsten Genuss und einziges Sein in sich fasst.[14] Es ist ganz Lessing's Natur

[12] IV*, 74. 75. [13] Vgl. K. Schwarz „E. Lessing als Theologe, Halle 1854"; bes. C. III, 87 sq. [14] So gewiss es ist, sagt der Verf. einiger Worte über G. E. Lessing (Lessing's s. W. Leipzig 1841. X, 358. 360), dass Lessing den Spinoza gründlich kannte, so darf man doch behaupten, dass des beschaulichen Spinoza Fatalismus dem energisch handelnden Lessing, der das Wort aussprach: „Der Mensch muss nie müssen!" nicht gemäss war, dass er mit Spinoza, welcher alle Individualitäten zu Modifikationen, zu vorübergehenden, theilweisen Offenbarungen der einen Substanz macht, sogar in einen merkwürdigen Contrast durch sein Festhalten an der Individualität tritt, worin er so weit geht, dass er halb und halb der Idee der Metempsy-

angemessen, über einer starren Systematik sich zu bewegen, die im Leben selbst überall anstösst; aber es ist ihr ebenso angemessen, Gedanken und Leben in Jacobischer Weise nicht zu sondern, so dass sich Gedanke und Leben, Mechanismus und Genialität allerwärts wie feindliche Schwerter kreuzen. Lessing kann nicht wie Jacobi aus solch einem Widerspruch den Menschen als wunderbare Ausnahme, als Wunderkind hervorgehen lassen; keinem von beiden einen Vorzug zu gönnen, unmittelbar das Leben ins Wort, den Begriff ins Leben zu versenken, um so mit Eins das reale Eine zur Selbstgebährerin des lebendigen Worts zu erheben: das dünkt ihm einem denkenden Geiste angemessen. Wenn ferner Lessing echt philosophisch die Trinität als den Actus des göttlichen Selbstbewusstseins hinstellt, wenn nach seiner Meinung das Wesen Gottes apriorisch die Vorstellung seiner selbst fordert, wenn ihm die Vollkommenheit Gottes nicht ohne das Bewusstsein dieser göttlichen Vollkommenheit denkbar ist; wenn er von der Actualität das Bewusstsein nicht trennen kann:[15] kann ihm dann Gott die Spinozistische Substanz sein? Wenn hier überhaupt Spinoza noch vorhanden ist, so ist derselbe lebendig geworden.

Aber diese Aussprüche weisen weniger auf Spinoza hin als auf die Monas von Leibnitz mit ihrer Versöhnung von Denken und Sein. K. Schwarz[16] sagt hierüber: „Bei Lessing wie bei Leibnitz war das Grundstreben das: die unendliche Mannichfaltigkeit und Selbständigkeit der endlichen Wesen mit dem Einen absoluten Wesen, das principium individuationis mit dem principium substantiae innerlich zu vermitteln. Diese scheinbaren Gegensätze zur speculativen Einheit zusammenzufassen Der unendliche Prozess der sich aus dem innersten Selbst fortbestimmenden Monade ist ein Grundgedanke Lessing's.“ Eine Congruenz der Lessing'schen und Spinozistischen Philosophie scheint mir undurchführbar.

Welches ist aber sodann die wahre Deutung jenes vieldeutsamen Gesprächs? Lässt sich aus ihm der Spinozismus Lessing's im Widerspruch mit seiner sonstigen Denkweise beweisen? Schelling drückt sich in seinem Denkmal der Schrift Jacobi's etc.[17]

chose das Wort redet: „Warum könnte jeder einzelne Mensch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Weil so viel Zeit für mich verloren gehen würde? Verloren? Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“

[15] Christenthum der Vernunft § 23. [16] l. c. p. 69 u. 70. [17] p. 46. 47.

über das Verhältniss Lessing's zu Jacobi während jener Unterredung also aus: „Lessing, wie es im augenblicklichen Erguss des Gesprächs geschieht und seine besondere Art noch überdies mit sich brachte, drückt vieles schneidend und entscheidend aus, was immer noch, wie man sagt, cum grano salis verstanden werden muss Lessing war nicht schlechthin gegen eine persönliche Ursache der Welt, er wollte sich nur Alles natürlich ausgebeten haben und will lieber die verrufenen Spinozistischen Ideen, als die orthodoxen annehmen — wenn diese nicht auch für den Verstand einleuchtend gemacht werden, eine Meinung, worin ihm kein wahrer Denker Unrecht geben kann." Nur wer in diesem Sinne das von Lessing und Jacobi geführte Gespräch auffasst, wird dasselbe richtig deuten. Es ist darin keineswegs den positiven Sätzen Jacobi's eine entsprechende positive Behauptung entgegengestellt; es heisst darin nirgendwo: das ist nicht so, sondern es ist so; es wird eigentlich gar nirgends der philosophische Inhalt der Jacobischen Aussprüche angestritten, es wird nur die Richtigkeit der Methode angezweifelt. Denn wenn Lessing im Verlauf des Dialogs sagt: „Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muss unendlich vortrefflicher sein, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art Genuss für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt:" — dann ist offenbar diese höhere Kraft mehr als die Substanz Spinoza's, dann stimmen der Jacobische Gottesbegriff und die höhere Kraft Lessing's inhaltlich in hohem Grade überein; Jacobi und Lessing wollen das unerschöpfliche, über allen Begriff hinausgehende Leben erhalten. Worin aber Jacobi und Lessing völlig auseinander gehen, hingegen Lessing und Spinoza sich zusammenfinden, das liegt in der Werthschätzung der Dialektik, und darauf hinaus gehen alle Verwahrungen Lessing's: er will das, was ihm sein Denken verschafft, nicht vom Glauben empfangen. Lessing ist es nicht darum zu thun, den Axiomen Axiome entgegenzusetzen, er will nur darlegen, dass das demonstrative Wesen Spinoza's ihm mehr behage, als das gläubige Wesen Jacobi's, dass für ihn im menschlichen Denken kein Ende abzusehen ist und wenn ein solches da sein sollte, dies eben nie für den Menschen da wäre. Wo der Mensch selbst dem Denken ein Ziel setzt, da wird der Mensch nur von seiner Geistesträgheit überlistet. Das Gespräch ist sonach in Bezug auf Lessing vor

Allem nur „als ein unschätzbarer Beitrag zur Kenntniss seines persönlichen Verkehrs mit Andersdenkenden, seines bezaubernden dialogischen Talentes anzusehen“;[18] es ist, als ob man sie beide wirklich reden hörte, mit all dem Scharfsinn und eigenthümlicher Laune.[19] Alle schneidenden, entscheidenden Aeusserungen von Seite Lessing's bedeuten in ihrem wirklichen Zusammenhange, ihrer concreten, antithetischen Beziehung eben nichts Anderes, als dass der gewöhnliche Theismus noch durchaus kein Recht habe, Spinoza wie einen todten Hund zu behandeln, dass die orthodoxen Begriffe der Gottheit ungeniessbar seien.[20]

Diese Scizze entspricht keinesfalls einer vollen Werthschätzung Lessing's, sie genügt aber, Jacobi's Ausspruch gegen M. Mendelssohn auf das geziemende Mass zurückzuweisen. Lessing ist weder Theist im gemeinen Sinne, d. i. unversöhnbarer Dualist, — wir dürfen den lebendigen Gott Lessing's nicht mit dem „im unveränderlichen Genusse allerhöchster Vollkommenheit schwelgenden Gott“ der Theologen verwechseln, den er sich nur als von unendlicher Langweile geplagt vorstellen konnte; wir dürfen ihn nur als den fassen, der in der Schöpferthat zum Bewusstsein kommt —; Lessing ist aber auch kein unbedingter Spinozist. Wenn er sich einen Spinozisten nennt, so ist das wohl nur so weit richtig, als seine Behauptung richtig ist, dass Hemsterhuis und Leibnitz Spinozisten seien. Lessing geht als echter Philosoph durch beide hindurch; diese Stellung erklärt das ausserdem unerklärliche Widerstreben M. Mendelssohn's, dass Lessing Spinozist sei; sie gewährt einen ebenso richtenden Beleg für die in sich selbst genugsame Ueberzeugung Jacobi's, „es sei ihm im System Lessing's nichts dunkel oder zweifelhaft geblieben.“[21] Jenem Manne, dessen „Entweder — Oder“ reiner Spinozismus — reiner Platonismus war, mussten charakterisirende Bemerkungen zu Spinoza, wie Sphärenmusik dem Ohr der Sterblichen, unhörbar bleiben.[22]

Die entgegengesetzte Ansicht bezüglich der Frage, ob Lessing Spinozist gewesen oder nicht, führte den in der Literaturwelt wohlbekannten Streit Jacobi's mit M. Mendelssohn her-

[18] K. Schwarz l. c. p. 89. [19] Worte des jüngern Reimarus IV^b, 188. [20] K. Schwarz l. c. p. 90. 91. [21] IV^a, 80. [22] Da ich einmal, sagt Jacobi (IV^a, 90), ganz entschieden wusste: Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder Lessing ist Spinozist — so drückte, was er nachher darüber nur auf diese oder jene neue Weise sagte, sich mir nicht tiefer ein als andere Dinge.

bei. Der Streit würde jedoch niemals bedeutungsvoll geworden sein, hätte sich nicht Jacobischer Seits der geheime Impuls geltend gemacht, nachzuweisen, dass die Spinozistische Lehre — vom Standpunkt der Wissenschaft aus — weder überwunden, noch qualitativ erweitert werden kann; ferner, dass jede solch demonstrative Lehre nur zum Atheismus führt. Denn gelang ihm dies im Streit mit M. Mendelssohn, so war damit allen „Aufklärern", die sogar Gott in die Construktion aufnahmen, mit einem Male der Grund unter den Füssen hinweggenommen; dann hatte ja seine Behauptung Richtigkeit, dass entweder Gott die Wahrheit sein muss, worauf wir ruhen, die keines Beweises bedarf, die selbst die unerschöpfliche Quelle aller Beweise ist, oder dass kein Gott ist, keine Freiheit, alles Naturmechanismus, Denknothwendigkeit. Construiren lässt sich wohl eine göttliche Eins des Spinoza, aber nie der einzig wahre Gott — Schöpfer, Geist. Dieser Gott ist kein Inbegriff eines mechanischen Systems, er ergibt sich nicht als nothwendige Folge solcher Demonstration, er wird nur erfasst, wenn wir in unser lebendiges Selbst einkehren; denn Leben wird nur im Leben erkannt. „Mit reiner Metaphysik können wir nie den Vortheil über die Gründe des Spinoza gegen die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freien Willen und die Endursachen gewinnen."[23] Im Leben selbst müssen wir die letzten Gründe des Lebens suchen. Das allein bezwecken seine Briefe über die Lehre Spinoza's.[24] Dem lebensfrohen Manne lag alles daran, die Unüberwindlichkeit des Spinoza durch Spinoza's demonstrative Methode selbst zu erhärten. Diese Absicht leitete ihn aber nicht bloss bei Spinoza, von dem er gegen Herder behauptet, dass „ihn nur halb zu verstehen in der That unmöglich ist und ebenso unmöglich, ihm das Mindeste zu nehmen oder auch zu geben"[25] — sie leitete ihn bei jedem Denker. Es gilt, überall nachzuweisen, dass der Denker nur durch eine Inconsequenz das absolute Recht der Begriffswelt überwindet.[26] Das Abgeschlossensein aller und jeder Demonstration im Sinne

[23] IV[a], 161. [24] vgl. IV[a]. p. XXXVII. XXXVIII. [25] Briefw. I, 377.

[26] Darin beruht die hervortretende Selbstzufriedenheit über Lessing's Spinozismus, beruht alle Identifizirung von Spinozismus, Atheismus, Determinismus, Fatalismus, Cabbalismus; darum werden H. Morus, Fr. v. Helmont, G. Bruno, Leibnitz, Wolff, Herder, Fichte, Schelling zu Spinozisten gemacht und musste selbst Kant's Kritik der reinen Vernunft dem Spinozismus Vorschub leisten. (vgl. K. Schwarz l. c. p. 92. 93.)

Spinoza's in Verbindung mit der gegentheiligen Darstellung, dass objektive Genesis nicht Eins sei mit dem abstraktiven Denken, sollte die unendliche Beweglichkeit des Lebens offen und des Lebens Selbstoffenbarung von jeder Demonstration unabhängig erhalten. Was hiebei zu Recht gelten muss, ist die Verwahrung gegen jene Versandung aller philosophischen Tiefe, die im Charakter der damaligen Aufklärung lag.[27]

Ausserdem war aber auch eine solch scharfe Auseinanderscheidung von Demonstration und Leben für Jacobi selbst nöthig, um überhaupt von dem Wunder der Wahrnehmung und von dem unerforschlichen Geheimnisse der Freiheit ausgehen zu können, um es wagen zu dürfen, „mit einem salto mortale nicht sowohl eine Philosophie, als vielmehr seinen unphilosophischen Eigensinn der Welt tollkühn vor Augen zu legen."[28] Die Spinozistische Eins ist ihm ein unüberwindliches Letztes jeder wahren Verstandesphilosophie und als dies Letztes ohne Vielheit, ohne Bewegung, ohne Leben, — in dieser Leblosigkeit aber selbst der beste Zeuge dafür, dass Verstand gegen Glauben, Nothwendigkeit gegen Freiheit, Leben gegen Tod stehen.[29] Jacobi weist jede Belebung des Spinozismus als eine Missgeburt des Gei-

[27] Diese Versandung spricht sich (der eine für alle) in M. Mendelssohn's Bekenntnissen aus: „Mein Credo ist: was ich wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten; ist für mich so gut als keine Frage. Zweifeln, ob es nicht etwas gibt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus (IV^a, 110). Alle Gedanken sind, subjektive betrachtet, von der ausgemachtesten Wahrheit. Also ist auch die Kraft zu denken eine wirkliche primitive Kraft, die nicht in einer höhern ursprünglichen Kraft gegründet sein kann (IV^a, 111). Jedes Collektivum beruht auf dem Gedanken, der das Mannichfaltige zusammenfasst; denn ausserhalb der Gedanken oder objektiv betrachtet ist jedes Einzelne isolirt, ein Ding für sich; nur die Beziehung macht es zum Theil des Ganzen, zum Gliede des Zusammen. Beziehung aber ist Operation des Denkens. Soll nun dies πᾶν, dieses Zusammen, Wahrheit haben, so muss es in einer wirklichen transscendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschliesst, und hiemit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie (IV^a, 117. 118). Die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion sind so apodiktisch erweislich als irgend ein Satz in der Grössenlehre." (M. Mendelssohn an die Freunde Lessing's p. 30.) [28] III, 43. [29] Dies mochte sich für diejenigen, die ihm entgegenkämpften, bis zum Glauben an versteckte Proselytenmacherei steigern; M. Mendelssohn wirft in der That und sicher nicht in perfider Absicht in seinem Schreiben an die Freunde Lessing's (p. 22) seinem Gegner dieselbe vor.

stes zurück, und behält so die gewonnene scharfe Abscheidung der Begriffe zu Recht. War aber diese einmal gemacht, dann war's auch unausbleibliche Folge, dass für Jacobi „die speculative Vernunft, wenn sie consequent ist, unvermeidlich zum Spinozismus leite und dass von den steilen Höhen der Metaphysik keine andere Rettung sei, als aller Philosophie den Rücken zu kehren und Kopf unter sich in die Tiefen des Glaubens zu werfen.“ [30]

Der angedeutete Streit selbst nahm folgenden Anfang und Verlauf: Eine vertraute Freundin Lessing's, Jacobi's und M. Mendelssohn's, Elise Reimarus, die Tochter des Verfassers der Wolfenbüttler Fragmente, schrieb zu Ende März 1783 von Berlin aus an Jacobi, dass M. Mendelssohn sein längst verheissenes Werk über Lessing's Charakter und Schriften vorzunehmen gedenke. Erst nachdem dieselbe heimgekehrt, beantwortete Jacobi diesen Brief und fügte hiebei die Behauptung ein, „Lessing sei ein Spinozist gewesen—“ mit dem Bemerken, dass dies M. Mendelssohn wohl unbekannt sein dürfte. [31] Hierauf bezüglich schrieb Elise Reimarus am 1. Sept. d. J. zurück: „Mendelssohn wünscht bestimmt zu wissen, wie Lessing die bewussten Gesinnungen geäussert habe. Ob er mit trockenen Worten gesagt: Ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet? Und welches? Das im Tractatu Theologico Politico oder das in den Principiis Philosophiae Cartesianae vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludovicus Mayer nach dem Tode des Spinoza in seinem Namen bekannt machte? Und wenn zu dem allgemein dafür bekannten atheistischen System des Spinoza, so fragt er weiter: Ob Lessing das System so genommen, wie es Bayle missverstanden, oder wie andere es besser erklärt haben. [32] Nun schrieb Jacobi den 4. Nov. an M. Mendelssohn selbst, theilte ihm die schon bekannte Wolfenbüttler Unterredung mit und sprach zugleich darin seine Verwun-

[30] M. Mendelssohn l. c. p. 56. 57. [31] IV', 37 sq. [32] IV', 43 sq. „Im Spinozismus, dem einzigen wissenschaftlichen System, das Sie anerkennen, ist offenbar zu viel Vernunft, zu wenig Verstand. Kräftigerer Verstand entwickelt ihn in ein ganz anderes. Wären die göttlichen Dinge so leicht fasslich zu machen — erforderten sie nicht die allergrösste Kraft und Ausbildung des Verstandes, um begriffen zu werden, könnten sie dann göttliche Dinge sein? Erleuchteter Verstand ist Geist, und Geist ist das Persönliche, das allein Thätige des Menschen, was allein auch geistige Dinge versteht. Der fällt durch Ihre Unterscheidung von Verstand und Vernunft gar in der Mitte durch; von dem ist bei Ihnen nicht die Rede.“ So entgegnet Schelling in seinem Denkmal der Schrift Jacobi's etc. (p. 143. 144).

derung über die in mehr als einer Beziehung zweideutigen Fragen aus.[33]

M. Mendelssohn hat sich in der That durch obige Fragen als keinen Kenner Spinoza's bekundet. Dies gab ihn von vornherein in die Gewalt Jacobi's, wenn Mendelssohn auch mit Recht fragen durfte, wie und in welcher Art Lessing Spinozist gewesen. Erst im August des folg. J. antwortete M. Mendelssohn durch seine Erinnerungen, die ein so grosses Nichtverständniss der Lehre Spinoza's enthalten, dass Jacobi nicht grundlos sich verwunderte, als dieselben später wortgetreu in dem Schreiben M. Mendelssohn's an die Freunde Lessing's erschienen.[34] „Dass Lessing Spinozist gewesen — sagt daselbst[35] M. Mendelssohn —, war mir so ziemlich gleichgültig. Ich wusste, dass es auch einen geläuterten Spinozismus gibt, der sich mit allem, was Religion und Sittenlehre praktisches hat, gar wohl verträgt, wie ich selbst in den Morgenstunden weitläufig gezeigt; wusste, dass dieser geläuterte Spinozismus hauptsächlich sich mit dem Judenthume sehr gut vereinigen lässt und dass Spinoza, seiner speculativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude hätte bleiben können. Die Lehre des Spinoza kommt dem Judenthume offenbar weit näher als die orthodoxe Lehre der Christen.“ Wer so redet, der kennt entweder Spinoza nicht, oder er verhöhnt denselben. Und Jacobi ist im vollen Recht, wenn er sich verwahrt, dass der Glaube an eine Vorsehung, an einen Plan der Welt, an einen Gott, der für sich selbst sein Dasein hat, der sich seiner in sich selbst, nicht blos in der Kreatur bewusst und ganz an sie dahingegeben *οὐδὲν καὶ πάντα* ist, mit der Lehre des Spinoza, wie sie in der

[33] IV*, 91. [34] Unzulässig sind bei Spinoza Behauptungen, wie folgen: 1) Wenn eine Reihe ohne Anfang dem Spinoza nichts Unmögliches schien, so führete ja das emanirte Entstehen der Dinge nicht nothwendig auf ein Werden aus Nichts. 2) Sind diese Dinge dem Spinoza etwas Endliches, so kann ihr Inwohnen in dem Unendlichen ebensowenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen werden, als ihr Ausfluss aus demselben. Kann das Unendliche nichts Endliches wirken, so kann es auch nichts Endliches denken. (IV*, 104). Ferner 3) Die erste Ursache — als der innere erste allgemeine Urstoff des Verstandes und des Willens — hat Gedanken, aber keinen Verstand. Sie hat Gedanken, denn die Gedanken sind nach Spinoza eine Haupteigenschaft der wahren Substanz. Gleichwohl hat sie keine einzelnen Gedanken, sondern nur den allgemeinen Urstoff derselben. Welches Allgemeine lässt sich ohne das Einzelne begreifen? Ist nicht dieses noch unverständlicher, als eine formlose Materie, ein Urstoff ohne Bildung, ein Wesen, das nur allgemeine und keine besondern Merkmale hat? (IV*, 106.) [35] p. 7.

Ethik steht, auf irgend welche Weise zu reimen sei;[36] wenn er — in Anerkennung, dass ein Gespenst von Spinoza's Lehre nur unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland umgeht und von Abergläubigen und Ungläubigen, von kleinen und grossen Geistern mit gleicher Reverenz betrachtet wird — einmal auf eine öffentliche Darstellung dieser Lehre in ihrer wahren Gestalt und nach dem nothwendigen Zusammenhange ihrer Theile dringt.[37]

Dies zu vollführen, setzte er sich zur Aufgabe vornehmlich in dem Schreiben an Hemsterhuis[38] und in der Beilage an den Hrn. Moses Mendelssohn über desselben mir zugeschickte Erinnerungen d. d. 21. Apr. 1785. Jacobi hat sich dadurch das Verdienst erworben, dem bis zu jener Zeit allzuwenig beachteten oder willkürlich ausgebeuteten Spinoza zu seinem Recht in der Geschichte der Philosophie verholfen zu haben, so dass derselbe von nun an seinen Schöppenstuhl im Reiche der Spekulation fortbehaupten konnte. Zu diesem Verdienst gelangte aber Jacobi nur durch ein eifriges Studium des Spinoza selbst. Ob Jacobi den Spinozismus richtig oder zu mechanisch, zu unlebendig und abstrakt erfasste, darüber differirten grosse Männer;[39] auch ist ein solcher Streit jetzt, wo wir ausgezeichnete Arbeiten über Spinoza haben, an sich kaum mehr von Werth und Bedeutung. Hier aber, wo wir es mit dem Verständniss der Philosophie Jacobi's zu thun haben, und wo es insbesondere darauf ankommt, ins klare Licht zu setzen, wie sich Jacobi selbst der Lehre Spinoza's gegenüberstellte, — können wir zwar obige Differenz auf sich beruhen lassen, dürfen wir jedoch den Spinozismus in der Jacobischen Gestaltung nicht übergehen; schon darum nicht, weil dies Spinozistische Gebäude gleichsam der nothwendige II. Theil der Jacobischen Glaubensphilosophie ist.

Der Geist des Spinozismus — sagt Jacobi — ist wohl kein anderer gewesen, als das uralte: a nihilo nihil fit. Wo ein Werden zu Tage tritt, da ist es nicht im Sinne des Schaffens,

[36] III, 494 an Herder. [37] IV', 167. [38] Jacobi entwarf, durch ein Urtheil von Hemsterhuis über Spinoza gereizt, im Juni 1784 ein Gespräch, darin er letztern als einen Gegner des Aristée auf den Kampfplatz stellt. [39] Fichte schreibt an Jacobi: „Sie haben es an Spinoza gezeigt, dass sie ein System von einem künstlichen Apparate zu entkleiden und den Geist rein herzustellen vermögen.“ Nach Schelling (Denkmal etc. p. 10. Anm.) aber hat er denselben durchaus verkannt und missverstanden.

sondern des Erkennens aufzufassen; denn derjenige, der ein Beginnen des Endlichen annehmen würde, würde ein Entstehen aus dem Nichts fordern.[40] Es gibt also keinen wirklichen schöpferischen Uebergang des Unendlichen zum Endlichen, denn es müsste dann das Unendliche ein Etwas aus dem Nichts setzen; es gibt keine Causae transitoriae, secundariae oder remotae; es gibt kein eminirendes, nur ein immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen Eins und dasselbe ist,[41] vergleichbar dem Dreieck als der Eins und seiner Winkel und Seiten als der Theile dieser Eins; wir erkennen aus den Theilen das Ganze und im Ganzen die Theile. Das Endliche ist von Ewigkeit bei dem Unendlichen und kann nicht ausser demselben sein.[42] Im Grunde ist demnach, was wir Folge oder Dauer nennen, blosser Wahn; es ist nur eine gewisse Art und Weise, das Mannichfaltige in dem Unendlichen anzuschauen.[43] Der Inbegriff aller endlichen Wesen ist, wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weise in sich fasst, mit dem unendlichen Dinge selbst eins und dasselbe.[44] Wir haben hier nur das Verhältniss der beiden Seiten einer Definition. Der Natur nach ist freilich die eine Seite der Grund der andern, aber in der Wirklichkeit sind beide gleich nothwendig vorhanden. Was in einem Dinge der Natur nach eher ist, das ist es darum nicht der Zeit nach,[45] welche ob des „a nihilo nihil fit" nur in der Anschauung bestehen kann. Etwas in der Zeit anschauen, heisst dasselbe denken, sich nach und nach das Ganze in den Gliedern ins Bewusstsein rufen. Der Natur nach ist also das Sein oder der Inbegriff der endlichen Wesen Erstes, Prinzipium. Das Sein ist keine Eigenschaft, nichts Abgeleitetes; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt, — das, was man durch das Wort Substanz bezeichnet und vor welches nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muss.[46]

Dies substanzielle Sein ist Gott,[47] das einzige wahrhafte ens reale, praeter quod nullum datur esse.[48] Gott ist also das lautere Prinzipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen; des Seins in allem Dasein; durchaus ohne Individualität und schlech-

[40] IV^a, 172. 173. [41] IV^a, 56. [42] IV^a, 173. [43] IV^a, 58; IV^b, 125 sq. [44] IV^a, 175. 176. [45] IV^a, 177. [46] IV^a, 127. [47] IV^a, 180. [48] IV^a, 183.

terdings unendlich. Seine Einheit beruht auf der Identität des Nicht-zu-unterscheidenden und schliesst folglich eine Art der Mehrheit nicht aus.[49] Insofern ist auch die Substanz der Modifikationen fähig; insofern äussert sie sich ex facto als absolutes und reales Continuum der Ausdehnung und des Denkens. Beide fliessen unmittelbar aus dem substantiellen Wesen,[50] sind an sich dasselbe nur durch unser empfindendes und denkendes Wesen in zwei Continua gespalten, die im Grunde wie zwei parallele Linien zusammen fortlaufen.[51] Insofern als nun Gott mit unendlicher Ausdehnung und absolutem Denken beeigenschaftet von uns betrachtet wird, ist er natura naturans, freie Ursache;[52] besitzt aber als solche weder Verstand noch Willen, sowenig einen unendlichen als endlichen. Ruhe und Bewegung, Verstand und Wille gehören zur natura naturata, sind erst die weitern Modifikationen der unendlichen Ausdehnung und des absoluten Denkens.[53] Wir endliche Wesen empfinden und denken, nicht aber das unendliche, von dem sie also auch nur mittelbar hervorgebracht werden;[54] denn die Eigenschaften der Theile sind nicht nothwendig die Eigenschaften des Ganzen. Die natura naturata steht in keinem ursächlichen Verhältnisse zum Verstande an sich; das Einzelnding kann ebensowenig die Ursache seines Begriffs sein, als der Begriff die Ursache des einzelnen Dinges; sie sind von vorn herein unum et idem, aber unter verschiedenen Eigenschaften angesehen.[55] Ausdehnung und Denken sind nach dem Vorangegangenen die einander sich deckenden Modi der Substanz; sie sind die uns einwohnende doppelte Anschauungsweise, nach der Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewusstsein vorgehen muss.[56] Das Bewusstsein einer Sache nennen wir ihren (unmittelbaren) Begriff, der (ohne Vorstellung, für sich betrachtet) ein Gefühl ist. Vorstellungen entstehen erst da, wo mehrere einzelne Dinge sich finden, die sich aufeinander beziehen; wo sich mit dem Innerlichen auch ein Aeusserliches darstellen kann. Der unmittelbare direkte Begriff eines wirklich

49 IV^a, 87. 50 IV^a, 127. 51 IV^a, 183. 52 IV^a, 186. 53 IV^a, 184. 185. 54 IV^b, 88. 55 IV^a, 189. 190. Von der innern Möglichkeit einzelner Dinge aber in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab Spinoza keine Rechenschaft; keine von ihrer Sonderung, Wechselwirkung, Gemeinschaft und dem wegen einer flüchtigen Individualität vorhandenen wunderbaren bello omnium contra omnes in und mit dem unendlichen alle Einheit verschlingenden Einzigen. (IV^b, 101. 102). 56 IV^a, 191—193.

vorhandenen einzelnen Dinges heisst mens.[57] Der unmittelbare Begriff von dem unmittelbaren Begriff des Leibes macht also das Bewusstsein der Seele aus.[58] Begriff und der Begriff von diesem Begriffe sind aber geradezu das Einzelnding — ganz und gar unum et idem. Materie ohne Form und Form ohne Materie sind zwei gleich undenkbare Dinge.[59] Ausserhalb unserer zweiendigen Anschauung ist das Wesen der Seele nichts andres als das Wesen des Körpers.[60] Aus dem bereits angeführten Verhältniss der Theile zum Ganzen ergibt sich leicht die Wechselbeziehung zwischen Gott und den Einzelndingen. Gott ist vor den einzelnen Dingen nicht der Zeit, nur dem Wesen oder der Natur nach da;[61] es entspringen also auch die Einzelnwesen nur unmittelbar aus Gott, insofern in ihnen das Ewige, Unwandelbare ruht,[62] und insofern Gott schlechterdings nur der einzige untheilbare Begriff der endlichen Dinge ist und als solcher im Begriff eines jeden Einzelndinges vollständig und vollkommen enthalten sein muss.[63] Als dieser untheilbare Begriff trägt jedes Endliche seine Unsterblichkeit in sich.[64]

Bei einer solch durchgängigen Abhängigkeit und begrifflichen Zusammengehörigkeit geht natürlich alle Freiheit verloren, und dass sie doch da ist, hat den Grund darin, dass der Mensch sich seines Strebens, aber nicht der leitenden Ursachen bewusst ist.[65] Es entsteht im Menschen das Gefühl der Freiheit, wie es auch in einem Stein entstehen würde, der dächte und wüsste, dass er sich bestrebt, soviel er kann, seine Bewegung fortzusetzen.[66] Der Wille ist nur scheinbar frei, denn er ist der stete Begleiter des Denkens. Er kommt nach dem Denken, weil er das Selbstgefühl voraussetzt; er kommt nach dem Begriffe, weil er das Gefühl einer Beziehung erfordert.[67] Hieraus ergibt sich für die Seelenlehre: Kraft überhaupt ist das lebendige Wesen Gottes selbst; sie erscheint im Körperlichen als Bewegung, im Denkenden als Begierde.[68] Wo im einzelnen Wesen Bewegung und Begierde übereinstimmen, tritt die Handlung als eine dem Willen gemässe ein; aber es ist nicht der Wille, der das Individuum zum Handeln bewegt, weil die Handlung selbst nur unter dem Causalnexus der Natur steht.[69] Die Freiheit des Menschen ist also der Grad seines wirklichen Ver-

[57] Mens se ipsum non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit (Eth. P. II. Pr. XXXII). [58] IV^a, 195. 196. [59] IV^b, 134. [60] IV^a. 196—198. [61] IV^a, 198. [62] IV^a, 199. [63] IV^a, 204. [64] IV^a, 62. [65] IV^a, 66. Anm. [66] IV^a, 66. [67] IV^a, 129. [68] IV^b, 114. [69] IV^a, 145.

mögens oder der Kraft, mit welcher er das ist, was er ist. Insofern er also allein nach den Gesetzen seines Wesens handelt, handelt er mit vollkommener Freiheit.[70] In allen Dingen ist aber die Handlung vor der Ueberlegung. Das ist Alles, dass wir wissen, was wir thun.[71] Die menschliche Freiheit ist demnach und in Wahrheit Illusion; die göttliche Vorsehung besteht nur dem Worte nach; denn da es für Gott oder die Natur unmöglich einen Grund oder eine Absicht ihres Daseins geben kann, kann es auch unmöglich einen Grund oder eine Absicht ihrer Handlungen geben.[72] — „Mit solchen Gründen, schliesst Jacobi, bekämpft Spinoza den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, den freien Willen und die Endursachen; und ich habe mit reiner Metaphysik nie den Vortheil über sie gewinnen können.“[73]

Während in den Privatbriefen die Streitfrage, ob Lessing Spinozist gewesen, sich bis zur Frage über den Geist des Spinozismus überhaupt verallgemeinerte, hatte M. Mendelssohn eine Schrift gegen die Spinozisten oder All-Einern, wie er sie lieber nannte, begonnen[74] und den I. Theil dieser Broschüre „Morgengedanken über Gott und Schöpfung“ 1785 erscheinen lassen. Zwar hatte derselbe an Elise Reimarus geschrieben, dass, wenn die Schrift es auch hauptsächlich mit dem Pantheismus zu thun habe, des mit Jacobi gepflogenen Briefwechsels doch noch nicht Erwähnung geschehe, da er sich denselben für den zweiten Theil verspare;[75] aber Jacobi konnte und mochte nicht zugeben, dass ein status controversiae festgesetzt würde, wo es ihm anheimfiele, den Advocatum diaboli gewissermassen vorzustellen.[76] Trotzdem dürfte ohne gegenseitige Uebereinkunft eine Veröffentlichung von Privatbriefen, wie sie in der 1785 erschienenen Schrift „Briefe an M. Mendelssohn über die Lehre des Spinoza“ eingeflochten worden, nicht sich rechtfertigen lassen — und um so weniger, als Jacobi schon von vornherein (wenigstens seit Juni 1784) die Veröffentlichung als einen möglichen Fall in sich trug, hiernach auch seine Worte berechnete und also einem Ueberfall des Gegners getrost entgegensehen konnte.[77]

Der Gang eben genannter Schrift ist der historische selbst; es folgen genau nach der Zeitfolge die Briefe und Einlagen. Sie

[70] IV', 150. 151. [71] IV', 157. [72] IV', 157. 158. [73] IV', 161. [74] IV', 99. [75] IV', 215. [76] IV', 227. [77] III, 492.

ist eine Historie mit den aktenmässigen Belegen; als Resultat erscheinen folgende Behauptungen Jacobi's:

1) Spinozismus ist Atheismus.

2) Die Cabbalistische Philosophie ist als Philosophie nichts anderes als unentwickelter oder neu verworrener Spinozismus.

3) Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozistische und führt den unablässlichen Forscher zu den Grundsätzen des Letztern zurück.

4) Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.[78] Mit diesen Resultaten kann sich aber das Menschenherz nicht beruhigen; die lebenskräftige freie Seele drängt sich vor und ihr Tiefblick findet, was dem Scharfsinn entgangen:

5) Wir können nur Aehnlichkeiten (Uebereinstimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonstriren, fortschreitend in identischen Sätzen. Jeder Beweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, dessen Prinzipium Offenbarung ist.

6) Das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirklichkeit ist Glaube.[79] — Es gibt eine unmittelbare Gewissheit, die keines Beweises bedarf und uns im doppelten Glauben — an die Natur und Uebernatur — zufliesst. Sie ist die Quelle aller Beweise;[80] und darum schwört Jacobi auf die Worte Paskal's: „La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.“[81] Wir erschaffen und unterrichten uns nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts (rein und vollständig) a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung.[82] Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muss dahin bewegt werden und sich bewegen; organisirt sein und sich organisiren:[83] „*Δός μοι ποῦ στῶ!*“ ist darum auch der Schrift Devise.

Die Veröffentlichung des Briefwechsels wirkte wie ein Blitzstrahl auf den nichts ahnenden M. Mendelssohn; noch ehe dieser sein „Sendschreiben an die Freunde Lessing's“ der Oeffentlichkeit übergeben konnte (1786), erlag er der Wucht hereinstürmender Zufälligkeiten. Die Freunde M. Mendelssohn's nahmen aber den Streit auf, fügten den Sätzen Mendelssohn's neue hinzu und ver-

[78] IV, 216 sq. mit Beil. VII. [79] IV', 223. [80] IV', 210. [81] Pensées de Pascal Art. XXI. [82] IV', 230. 231. [83] IV', 232 mit Beil. VIII.

öffentlichten das Sendschreiben. Jacobi antwortete noch selben Jahres mit: „Wider M. Mendelssohn's Beschuldigungen." Der Streit verliert sich in die Bahnen persönlichen Gezänkes.[84] Die „Resultate der Jakobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen" gewähren noch die meiste Ruhe und Befriedigung. Der Verf. Wizemann steht auf Seite Jacobi's; auch bei ihm stützt sich am Ende alle Erkenntniss auf Erfahrung und Glauben, die allein ein Dasein offenbaren, während Vernunft nur Beziehungen, Verhältnisse begreife.[85] Demonstrative Erkenntniss und Erkenntniss von factis stehen einander diametral entgegen. Darum kann auch die Vernunft, da das Dasein Gottes, wie das Dasein der Dinge ausser uns, factum sei, keines von beiden beweisen;[86] und Jacobi sei zu loben, der mit dem Kopfe Spinozist ist, mit dem Herzen aber an dem Dasein eines lebendigen Gottes festhalte.

Auch Hamann und Herder betheiligten sich am Streite. Hiebei ist es Hamann nicht um eine richtige Auffassung und Darstellung des Spinozismus zu thun, nur um die Wahrheit an sich. Hatte doch schon die erste Definition ihm die Ethik des Spinoza so vereckelt, dass er nicht im Stande war weiter fortzufahren, und konnte er sich doch den Geschmack Jacobi's, dessen „aushaltenden Geschmack und Lessings seinen an einem solchen Strassenräuber und Mörder der gesunden Vernunft und Wissenschaft nicht erklären."[87] Nicht der verschollene Spinoza interessirte Hamann, ihn ärgerten allein die Berliner Aufklärer, die seine geheimste Herzenssache wie eine gemeine Trödelwaare behandelten und ta-

[84] Insbesonders Nikolai, Gedike und Biester, die Freunde Mendelssohn's und Herausgeber der Berliner Monatsschrift, warfen die Schranken wissenschaftlichen Streites nieder; ihre Sophismen und persönlichen Beleidigungen (vgl. IV^c, 193), weil sie nichts Erquickliches bieten, übergehe ich. Jacobi schreibt an G. Forster: „Zeigen Sie mir nur einen Zug aus Biesters Feder, der die Wahrheitsliebe darstellte. Ueberall werden Sie nur den Eiferer für seine Meinung, für die Parthei, die er ergriffen hat, den Knecht seines Affekts, seiner Leidenschaft erblicken Dieser Mensch kann gar nicht mehr die Wahrheit sagen, er hat überall nur die majorem Dei gloriam im Auge und fürchtet sich vor dem Dinge, das ist, so lange bis er weiss, wo es damit hinaus will Darum hasse ich, wie ich nichts in der Welt hasse, jene Berlinerische Wahrheitsliebe und wer lange mit mir umgegangen ist, weiss, dass mein Unwille gegen diese Art Menschen unmittelbar aus meinem Charakter fliesst, dass er Grundlage meines Charakters ist" (Briefw. II, 89). [85] l. c. p. 18. [86] l. c. p. 158. 180. [87] IV^a, 359.

xirten. Solche Aufklärung bestritt er allerorts und in all ihren Repräsentanten, wie Damm, Nikolai, M. Mendelssohn u. A. sind, weil ihm ihr höchstes Wesen ein Oelgötze und hier speciell Mendelssohn's Philosophie ein solch elend jämmerlich Ding wie das menschliche Leben war. Der Inhalt der „Morgenstunden" enthält ihm statt Geist und Wahrheit bona verba praetereaque nihil, und der Verf. treibt mit dem Suchen und Finden der Wahrheit nur eitel Taschenspielerei.[88] Es empört sich Hamann's Gemüth gegen den einseitigen Verstand — „gegen die, welche unsinniger als die Thoren, die Gott leugnen, Gott beweisen wollen."[89] Was Wunder! wenn in solchem Zorn und Hass der Nordische Magus Mann gegen Mann den Aufklärern gegenüberstand und auf alle Weise die Gluth seines Freundes und Verehrers Jacobi zur hellen Flamme anblies. In den derbsten Worten spornte er denselben[90] und rechnete es letzterem sogar zur Schuld an, dass er Wahrheit bei einem Juden, einem natürlichen Feinde derselben, gesucht und vorausgesetzt habe.[91]

Anders betheiligte sich Herder. Ihm war es um die Darstellung Spinoza's zu thun. In seinem Gespräche „Gott" versuchte er's mit nicht glücklichem Erfolge.[92] Jacobi selbst warf sich zum Gegner einer solchen Darstellung auf — und wohl nur mit Recht. Was nemlich Herder Spinozismus nennt, das ist nicht die Lehre Spinoza's. Es ist, exegetisch angesehen, ein Widersinn, eine durchaus lebendige Anschauung der Naturerscheinungen mit dem Spinozismus zu vereinigen; aber es ist ein philosophischer Drang, der Herder zu solcher Umdeutung brachte,[93] und der ihm einen ständigen Platz in der Geschichte der Philosophie erwarb. Unbewusst belebte Herder eigenmächtig die Spinozistische Substanz. Ist nun gleich —, da sich sogar der Client zum Gegner einer derartigen Anschauung aufwarf —, seine Betheiligung am angezogenen Streite eine missglückte zu nennen, so erweist sich Herder doch — gleich Jacobi — als einen gebornen Gegner der damaligen Aufklärerei. Auch bei ihm wird der Gegenstand erfahren, geglaubt; die Seele empfängt, und in diesem Momente findet zwischen Denken und Empfinden eine Ehe statt; alles reine Denken gilt ihm Schwärmerei, die sich nicht selbst erkennt.[94]

[88] IV^c, 138; vgl. IV^c, 154. [89] IV^c, 162. [90] vgl. IV^c, 185. [91] IV^c, 173. [92] Briefw. I, 379. Anm. [93] Erdmann, Gesch. d. Phil. 1848, III^c, 303. [94] Herder's s. W. VIII, 28. 41. 47 . . .

Auch Kant sehen wir in den Streit hineingezogen. Um sich von dem Verdachte des Spinozismus zu reinigen, schrieb er „Ueber das Orientiren." Kant scheint den Spinoza niemals recht studirt zu haben; er gesteht selbst zu, dass es ihm ebenso wie Mendelssohn gehe und er sich Jacobi's Auslegung so wenig als den Text des Spinoza verständlich machen könne.[95] Dies ist wohl auch der Hauptgrund, dass Kant trotz seiner schwärmerischen Vorliebe für Mendelssohn's Genie und sein Jerusalem so energisch das ihm von den Berlinern übertragene Schiedsrichteramt zurückwies.[96] Der „entlarvte Moses Mendelssohn" des seiner Zeit berüchtigten Atheisten Schulz ist zwar ein Werk gegen Mendelssohn und dessen Freunde, (ein Werk, durch das er Mendelssohn zu Tod geärgert zu haben wähnte),[97] hat aber mit der Jacobischen Streitsache nichts gemein.

In vorstehender Streitfrage hatten die Berliner Freibeuter in der Philosophie, denen Gefühl und Religion etwa galt, was der blaue Tabaksdunst dem gewöhnlichen Philister gilt, an Jacobi ihren Mann gefunden; da sie aber einmal zur Bekämpfung des veralteten Köhlerglaubens ausgezogen waren und nicht ohne gut bestandenes Abenteuer heimkehren wollten, — so versuchten sie eine halb verrostete Streitfrage mit Lavater wieder blank zu fegen.[98] Die Herausgeber der Berliner Monatsschrift und der allg. deutschen Bibliothek hatten seit mehreren Jahren schon nichts Besseres zu thun, als vor Gefahren zu warnen, die nach ihrer Meinung der damals erworbenen und von ihnen beförderten Aufklärung drohten, und sie hatten insbesonders einer grossen Verschwörung nachgespürt, in welche selbst Protestanten, theils mit Absicht eingegangen, theils als blinde Werkzeuge verflochten sein sollten. Den stärksten Verdacht äusserten sie in letzterer Hinsicht wider Lavater.[99] Dies trieben sie in einer Weise, dass Jacobi an die Gräfin

[95] IV^c, 89. [96] IV^c, 202. [97] IV^c, 297. [98] Mit Lavater's Charakter war eine grosse Sucht Proselyten zu machen verknüpft, wodurch er schon früh in einen Conflikt mit den Berliner Aufklärern kam. Die Veranlassung gab Lavater's Uebersetzung von Bonet's Palingenesie, herausgegeben 1768, darin er in der Vorrede M. Mendelssohn zur Widerlegung oder zur Anerkennung des Christenthums aufforderte (v. Bippen Eutiner Scizzen p. 250). Die Reibungen hörten seitdem nie gänzlich auf und es bedurfte nur eines frischen Zündstoffes, um die Parteiwuth glühender als je auflodern zu lassen. [99] Vgl. II, 457 sq. Bis ich — schreibt Lavater an Jacobi — nicht einen persönlichen Gott habe, mit dem ich vertraulich correspondiren kann wie mit Dir, der mir so determinirt antwortet, wie Du, habe ich keinen! Aber der Gott, der sich zeigen kann, ist so zu sagen nur

Julie R** (1788) schrieb: „Es ist ohne Beispiel, wie mit dem Mann umgegangen wird und man muss ihn bewundern, dass er es so erträgt.“ [100] In ähnlicher Weise verfuhren sie gegen den protestantischen Geistlichen Dr. Stark, indem sie denselben beschuldigten, er habe wirklich die katholische Priesterweihe empfangen und mit den Jesuiten sich verbunden. Als es endlich zur selben Zeit den Geistersehern Cagliostro und Schröpfer gelang, sich bei Vornehmen und Mächtigen Eingang zu verschaffen, war es für sie völlig ausgemacht, dass nun ihre längst prophezeite, mittelst geheimer Gesellschaft über ganz Europa sich ausdehnende Verschwörung der Kinder der Finsterniss wider die Kinder des Lichts dem Ausbruch nahe sei. [101]

Schon in der Schrift „Wider Mendelssohns Beschuldigungen“ finden wir eine Stelle, darin Jacobi, was Lavatern und seinen Anhängern vorgeworfen worden, als den Aufklärern selbst zukommend zurückweist. [102] Als der Streit sich erneute, beschäftigten Stark's Apologie und die Originalschriften der Illuminaten Jacobi's Geist ausserordentlich. [103] Wer die Proselytenmacher sind und das

eine Silhouette Gottes, des unanschaubaren, nur ein relativer Gott, ein Gott für Personen (v. Bippen l. c. p. 254). Wer so schreibt ist nicht im Geschmacke der Aufklärer. Auch Göthe schildert Lavater in Wahrheit und Dichtung (s. W. XLVII, 139 sq.).

[100] III, 508. [101] Man vergleiche J. v. Müller's Briefe aus jener Zeit an seinen Bruder und andere Freunde über denselben Gegenstand (s. W. V. u. XVI. Bd.). J. G. Schlosser schrieb, um die Untauglichkeit und Verwerflichkeit der Waffen, deren man sich bediente, um den angeblich von allen Seiten hereinbrechenden Aberglauben abzuschlagen, darzulegen, mehrere Aufsätze und nahm in einem derselben mit gutem Scherze Cagliostro gegen die Berliner Monatsschrift in Schutz (II, 459). [102] vgl. IV^{a}, 254. [103] Man darf diesen Eindruck aber keineswegs als einen angenehmen sich denken. Er sieht in Stark einen heuchlerischen rohen Menschen, den doppelzüngigen Gleissner, als welchen ihn das Büchlein über Stark von der Frau v. der Recke darstellt (II, 502 sq.; IV^{c}, 418 Anm. Briefw. I, 460. 474 sq.). Er erklärte sich in seiner Schrift über den frommen Betrug blos insofern für Stark, als er erstens die ganze Geschichte vom einbrechenden Katholizismus für ein Hirngespinnst hielt; zweitens insofern die gegen Stark gebrauchten Mittel abscheulich waren (id.). „Ich kann Ihnen, schreibt er an Hamann, nicht sagen, welch ein grauenvolles Mitleiden ich gerade da mit diesem Unglücklichen empfinde, wo er die widrigsten Eindrücke auf mich machte Gegen Verläumdungen ist der beste, der rechtschaffenste Mensch nicht gesichert. Jetzt nehmen sie einen Stark, der wahrscheinlich ein harter ehrgeiziger planvoller Mensch ist; der soll nun alle seine Thorheiten, alle seine Vergehungen beichten Was muss aus einem solchen Mann in einer so verzweifelten Lage werden?“ (IV^{c}, 418 Anm.).

ganze dessous des cartes, schreibt er an Lavater,[104] liegt in diesen Originalschriften, besonders aber im Nachtrag, klar zu Tage. Ich verschmachte, und Hamann mit mir, im Warten der Dinge, die aus diesem kommen sollen. Und als zu Anfang des Jahres 1788 der II. Theil von Starkens Apologie erschien, war es ihm, als müsste er in diesem Augenblicke etwas thun. Schlosser's Erklärung gegen die Berliner Monatsschrift in Betreff Cagliostro's entschied. Indem Jacobi von dieser Erklärung ausging, schrieb er in das Februarheft des deutschen Museum (1788) seine „Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist.“[105] Der esoterische Theil dieser Schrift reduzirt sich auf eine gedrängte Darstellung der Grundprinzipien seines „David Hume.“[106] Das Exoterische aber besteht in der Inschutznahme der geoffenbarten christlichen Lehre gegenüber dem Versuche der Aufklärer, Theismus und Hexenwesen, päpstliche Influenz, Krypto-Jesuitismus und Aberglauben überhaupt in Verbindung zu bringen.[107] Nicht der Theismus, sondern allein der Papismus und Verfolgungsgeist der Aufklärer — schreibt Jacobi an Schlosser[108] — ist es, welcher in diesem Streite aufgedeckt und angegriffen werden musste, um dawider die Sache der Vernunft, derjenigen nemlich, die die ganze ungetheilte Erkenntnisskraft des Menschen ist, auf das Gründlichste zu vertheidigen und in ihren Rechten zu behaupten. Es muss zu Felde gezogen werden gegen das philosophische Papstthum der Vernunft, gegen jene Vernünftler, die Vernunft und Theismus, statt Vernunft und Atheismus identifiziren.[109] „Es wäre zu wünschen — sagt er an einer andern Stelle — und endlich an der Zeit, dass diesen Selbstgöttern von der rechten Stelle aus entgegengewirkt und ihnen vor den Augen der Welt die grosse Narrenkappe aufgesetzt würde.“[110] — Innere Tiefe kämpfte hier gegen leere Aeusserlichkeit. Das durch die Form geknechtete Wesen zerriss bei Jacobi diese Form und überstürzte, voll Wollust am Leben, die Freiheit zur Willkür. So ist auf beiden Seiten Recht und Unrecht zugleich; denn die Wahrheit in ihrer Ausschliesslichkeit tritt eben nur da hervor, wo Wesen wie Form gleiche Berechtigung haben. Freilich wenn es nur gelten würde, sich für die eine oder

[104] Briefw. I, 433. [105] Briefw. I, 444. [106] Sieh folg. Abschnitt. [107] II, 464 sq. 486. 487; IV¹, 276. 419 Anm.; Briefw. I, 479. [108] II, 493. [109] II, 492. [110] IV¹, 272.

andere Partei zu entscheiden, — dann gäb' es kein Bedenken; denn die eine lebt und strebt, während die andre vor einer Kiste todten Pack's Wache hält. — Als der Streit (wie mancher andere) ins Leere sich verlor, kam die französische Revolution und restaurirte die Welt.

VI.

Unterdessen waren Jacobi's „David Hume über den Glauben" und Kant's Kritik der reinen Vernunft erschienen. Jacobi hatte im Streite mit M. Mendelssohn erklärt, dass es ein Wissen ohne Beweise gebe, welches dem Wissen aus Beweisen als nothwendige Bedingung vorausgehe. Die Gegner warfen ihm deshalb vor, dass er „ein Vernunftfeind sei, ein Prediger des blinden Glaubens, ein Verächter der Wissenschaft und zumal der Philosophie."[1] Gegen dies Gerede und zur streng wissenschaftlichen Begründung seiner Glaubensphilosophie schrieb Jacobi seinen „David Hume über den Glauben (Breslau 1787)" oder, wie er dies Gespräch in der 2. Auflage nannte, — „Idealismus und Realismus." Er sucht darin nachzuweisen: 1) Was wir von wirklichen Dingen wissen, ist uns durch Empfindung gegeben; 2) Vernunft für sich ist das blosse Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. h. den Satz der Identität zu formiren und darnach zu urtheilen; er als Realist ist zu dem Ausspruche gezwungen, alle Erkenntniss könne einzig allein aus dem Glauben kommen, weil Dinge gegeben sein müssen, ehe Verhältnisse eingesehen werden können.[2]

Vorerst begründet Jacobi seinen Realismus. Durch Vernunftschlüsse, sagt er, treffen wir nur auf Empfindungen, Vorstellungen und Ursachen derselben bis ins Unendliche, nie aber gewinnen wir auf diesem Wege das Ding selbst, das uns erscheint, das Ursache ist. Die Gültigkeit der sinnlichen Evidenz geht über jeden Vernunftschluss hinaus. Dass uns Dinge als ausser uns erscheinen, bedarf freilich keines Beweises; dass aber dennoch diese Dinge nicht blosse Erscheinungen in uns und als Vorstellungen von etwas ausser uns gar nichts sind, dass sie auch als solche sich auf wirklich äusserliche, an sich vorhandene Wesen beziehen und von ihnen genommen sind:[3] Zweifel hiegegen können durch Vernunftgründe im

[1] II, 3. 4. [2] David Hume I. Ausg. p. V. VI. [3] Hiedurch kennzeichnet sich der Standpunkt Jacobi's gegen die Erkenntnisslehre sowohl Kant's und seines Dinges an sich, als Fichte's und seiner Erscheinungswelt.

strengsten Verstande nicht gehoben werden.[4] Diese Ueberzeugung wird immer eine unmittelbare Gewissheit sein, eine Gewissheit im Glauben.[5] Ein Gefühl der Seele selbst bejaht das Wirkliche und unterscheidet seine Vorstellung von den Erdichtungen der Einbildungskraft.[6] Realist im Sinne Jacobi's ist also derjenige, der unmittelbar an die Wirklichkeit der Aussenwelt und an eine wahrhaft wunderbare und doch naturgemässe Offenbarung der Dinge selbst glaubt, wenn auch das eigentlich Mittelbare zwischen uns und den Dingen ewig uns unbekannt bleiben wird,[7] und wenn auch im Momente der Wahrnehmung Gegenstand und Bewusstsein in Eins zusammenfallen. Ich erfahre, dass ich bin und dass Dinge ausser mir sind, in demselben ungetheilten Augenblick.[8]

Diese Gründe verstärkt eine genaue Unterscheidung des principium generationis vom principium compositionis — des objektiven Werdens von dem subjektiven Erkennen. Nur zu gerne wird „Grund und Folge“ mit „Ursache und Wirkung“ verwechselt, d. h. das erstere dem letztern gleich gesetzt, dadurch aber das subjektive Bewusstwerden des Mannichfaltigen in einer Vorstellung oder das Werden eines Begriffs (für das Subjekt) mit dem Werden der Dinge selbst indentifizirt. Wir vergessen dabei, dass für die wirkliche Folge der Dinge nicht eine Identität darzulegen, sondern dass der Grund des Geschehens, das Innere der Zeit, kurz das principium generationis dasjenige ist, was eigentlich erklärt werden sollte.[9] Das Unbegreifliche ist eben das Successive des objektiven Werdens selbst, und der Satz des zureichenden Grundes, weit entfernt uns dasselbe zu erklären, könnte uns verführen, die Realität aller Succession zu leugnen.[10] Der Grund eines Dinges und die Ursachen von demselben Dinge sind nicht identisch. Ein Ding ergründen heisst zur Einsicht seiner Prädikate kommen; aber auch die gründlichste Einsicht verschafft uns durch sich selbst keine Kenntniss der Ursache. Wir selbst, als sich selbst bestimmende Wesen, offenbaren uns a priori, was Ursache ist; ohne unser Selbstbestimmungsvermögen hätten wir auch nicht die geringste Kenntniss von einer Ursächlichkeit.[11]

Nur in Folge eines solchen ursächlichen Vermögens besitzt der Mensch Vernunft — und zwar jene Vernunft, die ihn vom

[4] II, 141—143. [5] II, 143. 145. [6] II, 163. [7] II, 167. 168. [8] II, 175. [9] II, 193 - 195. [10] II, 199. [11] II, 207 sq.

Thiere unterscheidet.[12] Von dem Grade der Sinnlichkeit hängt jedesmal der Grad des Verstandes und der Vernunft ab,[13] denn das Wirkliche kann nur soweit unser Eigenthum sein und werden, als wir dasselbe mit den Sinnen zu fassen, d. h. wahrzunehmen vermögen.[14] Alle unsre Erkenntniss beruht auf dem Positiven, so dass die von uns sogenannten a priori'schen Begriffe und Sätze geradezu mit der Darstellung des Wirklichen zusammen hängen.[15] Die reinste und reichste Empfindung hat die reinste und reichste Vernunft zur Folge.[16]

Aber nur wenn das Ich und Du — beide selbständig sind, dann haben diese Behauptungen einen Werth. Mit einer blossen Anhäufung sinnlicher Eindrücke ist nichts gethan. Sinnliche Empfindung ist der Anfang und die Stütze der Vernunft,[17] — die das Individuum nicht ist, sondern nur besitzt. Vernunftprinzip ist das beseelte, belebte Individuum selbst; es allein erhebt die Wahrnehmung zur Vorstellung; es allein vermag die Selbständigkeit vom Ich und Du anzuerkennen.[18] Verstand und Vernunft sind in Wirklichkeit nur die vollkommnere (d. i. dem Menschen eigne) Empfindung selbst und — abgesondert von dem Wahrnehmungsvermögen — für sich ohne Inhalt und Geschäft. Nur die Wahrnehmung erschliesst uns das Leben und setzt den Grad, in welchem wir uns von den Dingen ausser uns intensiv unterscheiden, die Geisteshöhe, die Stärke unserer Persönlichkeit fest. Aus dieser Persönlichkeit kommt Gottesahnung, weht Freiheit die Seele an, und thun sich die Gefilde der Unsterblichkeit auf.[19]

Dieser Dialog steht im innigsten Zusammenhang mit den Briefen über die Lehre Spinoza's. In diesen hatte Jacobi gelehrt, dass der denkende Geist nie die Naturnothwendigkeit überwindet, also Gott und Freiheit von demselben nur erfasst werden können, wenn der Mensch den Weg verlässt, den die Denkthätigkeit geht. Diesen salto mortale näher zu erhärten, blieb natürlich seine nächste Aufgabe. Und wenn er hiebei das Leben des Individuums als das Prinzip aller Abstraktion erkannt wissen will, so liegt darin eine gute Berechtigung, denn gerade durch seinen salto mortale machte Jacobi — dem alles Leben ertödtenden Formalismus gegenüber — den Menschen auf seine Selbstthätigkeit aufmerksam und zwang

[12] II, 225. [13] vgl. II, 221 Anm. [14] II, 229 sq. [15] II, 267. 268.
[16] II, 270. [17] II, 270—272. [18] II, 278. [19] II, 284. 285.

ihn zum Sich-selbst-sehen. Auch das ist Beweis für seinen echt philosophischen Drang, dass er die Reflexion auf ihr Was, als auf das in Natur gegebene Positive, hinweist. Endlich war es in jenen Tagen schon einer Lebensaufgabe werth, dem Homunculus der Begriffsphilosophie einmal das belebte und beseelte Individuum entgegenzustellen, — nachzuweisen, dass nicht all unser Inhalt durch die Augen eingeht, dass wir selbst, als Prinzip der Vernunft, ein Positives innehalten, welches nicht wie Naturgegenstände gemessen oder gewogen werden kann.

Wo uns aber dieser Kampf für Freiheit und Persönlichkeit erwärmen will, kühlt uns der schon in den Briefen über Spinoza hervorgetretene, hier wo möglich noch strengere Gegensatz von Natur und Uebernatur ab. Die Welt der Reflexion ist nach Jacobi nichts als der durch unsere Empfindung vermittelte Abklatsch der Aussenwelt; was wir durch unsere Sinnlichkeit wahrzunehmen vermögen, das haben wir in unserm Bewusstsein; und wenn darin ein Mehr sich vorfindet, als bei andern Geschöpfen, so haben wir das einer eigenthümlichen Sinnlichkeit zu danken. Daran reiht Jacobi die Behauptung, dass schon um des Begriffs „Sinnlichkeit" willen diese ein Ich und Du fordert, von denen jedes für sich selbständig sein muss. Aber besehen wir uns einmal diese Behauptung und den Ausgangspunkt Jacobi's. Dieser Ausgangspunkt ist die Wahrnehmung, darin ihm die beiden Selbständigkeiten, das Ich und das Du, ineinanderfliessen; erst der Wahrnehmende selbst scheidet beide auseinander. Wenn dieser aber vermögen soll, beide aus einander zu scheiden, so muss er beide besitzen; es muss das in der Wahrnehmung Niedergelegte die Natur des Wahrnehmenden selbst sein. Der Wahrnehmende selbst als solcher ist nichts für sich, er darf nicht ausser nothwendigem Zusammenhang mit dem Ich und Du gesetzt werden, so dass für ihn das Ich zu einem Ich-Du wird; denn wenn das geschieht, was bleibt dann noch für den Wahrnehmenden selbst an Leben und Sein? Was hat er für ein Sein, wenn er eigentlich doch nur die Unterscheidung zweier Seienden ist? Was hat er für ein Leben, wenn sich alles Leben in dem von ihm verschiedenen Ich-Du concentrirt? Kann man überhaupt noch von einem wahrnehmenden Ich reden, wenn der Wahrnehmende für sich zu einem Scheinsein und Scheinleben herabsinkt, zu einer leeren Oeffnung, durch die das Ich-Du in das Du, oder mit andern Worten: durch die Uebernatur in die Natur fliesst? Und das grosse Bedenken

ist nicht gehoben, wenn Jacobi — obwohl die Möglichkeit und Zulässigkeit gar nicht einzusehen ist — diese leere Offenbarung, dieses wesen- und lebenlose Bindemittel von Natur und Uebernatur zur Denkkraft erhebt; was haben wir unter dieser leeren Denkthätigkeit zu verstehen? Jacobi selbst sagt von ihr: Sie kann nur wahrnehmen, nicht einmal das Wahre nehmen, sie muss sich mit einem elenden Abdruck begnügen, hat sie doch alles und jedes Wesen zum Leben, ist sie doch beim Urtheilen leidend,[20] und findet sie doch sogar die Begriffe schon in der Wahrnehmung vor![21] Was soll ich unter einem Ich verstehen, dessen Kern nicht Wesen, nur Gefühl vom Wesen, d. i. Gefühl vom lebendigen, ausser der Natur seienden Gott ist?[22]

Der Grund, warum Jacobi sich auf solche unphilosophische Abwege verlaufen, liegt darin, dass er wissenschaftlich mehr leisten will, als ihm sein empirisch individueller Standpunkt erlaubt. Das allein ist sein Recht, (wie in der Briefsammlung Allwills und in Woldemar, sowie in seinem Etwas, was Lessing gesagt hat) die Berechtigung des individuellen Lebens in seiner schöpferischen Thätigkeit als Anfang und Ende aller und jeder Philosophie zu betonen; zu streben, dass jede That aus dem unerschöpflichen Born des persönlichen Lebens hervorgeht. Zwar finden wir auch in genannten Schriften Anklänge an jenes mit dem salto mortale zusammenhängende dualistische „Hüben und Drüben“, denn der Pietismus und Materialismus — jedes hatte von Anfang an in Jacobi sein berechtigtes Plätzchen und seine berechtigte Wirksamkeit; aber die gewählte Form forderte nicht, dass der Dualismus zur wissenschaftlichen Ausbeute werde. Es ging — und darum stehen die Briefsammlung Allwills und Woldemar in der Jacobischen Philosophie einzig da — auch ohne den Sprung. Sobald indess ein äusserlicher Anlass, wie der Streit mit M. Mendelssohn, zur Kritik aufrief, oder ein Anlauf zu einer systematischen Darstellung, wie im Idealismus und Re-

[20] II, 271. [21] II, 263. [22] Es ist nur eine Consequenz dieses starren Dualismus, aber es sind Vorstellungen, die unphilosophischer nicht gedacht werden können, wenn Jacobi das individuelle Lebensprinzip mit dem leiblichen Organismus desselben (nach Jacobi: Mechanismus) in der Weise verbindet, dass Leben und Tod des Individuums von einem längeren oder kürzern Athmungszug Gottes abhängig sind; oder wenn er gar ausspricht: „Das Gefäss, der Leib, musste zuerst gebildet werden und wurde, um Gefäss zu sein, allein gebildet“ (II, 273).

alismus, sich zeigt: da sieht man auch das Vorurtheil von der Nothwendigkeit des salto mortale unwillkürlich und zwar störend eingreifen, indem es sich in der Wissenschaft gegen die wissenschaftliche Forderung breit macht.[23] Das Vorurtheil selbst lässt Jacobi nicht zur Erkenntniss der gerade durch dasselbe hervorgerufenen Widersprüche gelangen. Oder können allgemein nothwendige, angeborne Begriffe[24] in einem an sich inhaltleeren Individuum bestehen? Wenn sie das Allgemeinwesen des Individuums sind, die Bedingung, ohne welche nicht gedacht, nicht gehandelt werden kann, ohne welche überhaupt weder Nichts noch Etwas da wäre: so kann sie auch der auf sie angewiesene Denker nicht ohne Inconsequenz über eine brückenlose Kluft schleudern. Wenn Leben und Bewusstsein Eins sind,[25] muss nicht dann das Bedingende des Bewusstseins mit dem Bedingten in einen nothwendigen Zusammenhang gestellt werden? und muss es nicht zur consequenten Durchführung des Satzes treiben: „In demselben Masse wie das Du deutlicher wird, wird auch das Ich deutlicher. Es entsteht Begriff, Wort, Person.“[26] Der Unterschied von Leben und Bewusstsein, von Geist und Natur verliert seine contradictorische Bedeutung.

Schon Hamann hob das Unphilosophische eines solchen unversöhnten Dualismus in seinen Briefen an Jacobi treffend hervor: „Idealismus und Realismus, Christenthum und Lutherthum. Jene beiden sind in meinen Augen ideal, letztere real. Zwischen Deinen beiden Extremen fehlt ein Medium, das ich Verbalismus nennen möchte. Meine Zwillinge sind nicht Extreme, sondern Bundesgenossen und nahe verwandt.[27] Glaube hat Vernunft ebenso nöthig als diese jenen. Philosophie ist aus Idealismus und Realismus, wie unsere Natur aus Leib und Seele zusammengesetzt. Nur die Schulvernunft theilt sich in Idealismus und Realismus. Die echte und rechte weiss nichts von diesem erdichteten Unterschied, der nicht in der Natur der Sache gegründet ist und der Einheit widerspricht, die allen unsern Begriffen zu Grunde liegt, oder wenigstens liegen sollte. Jede Philosophie besteht aus gewisser und ungewisser Erkenntniss, aus Identität und Realität, aus Sinnlich-

[23] Was der Verf. selbst in einem spätern Glaubensbekenntnisse (II, 6) dem Werk als Fehler anrechnet, dass nemlich zwischen Verstand und Vernunft noch nicht mit der Schärfe und Bestimmtheit unterschieden wird, wie in spätern Schriften des Verf., ist sicher ein Vorzug desselben zu nennen. [24] II, 260. [25] II, 263. [26] David Hume I. Ausg. p. 177, Anm. [27] IV', 341.

keit und Schlüssen. Wozu soll blos der ungewisse Glaube genannt werden? Was sind nicht Vernunftgründe? Ist Erkenntniss ohne Grundvermögen möglich? ebensowenig als sensus sine intellectu. Zusammengesetzte Wesen sind keiner einfachen Empfindungen noch weniger Erkenntnisse fähig. Empfindung kann in der menschlichen Natur ebensowenig von Vernunft, als diese von der Sinnlichkeit geschieden werden. Die Behauptung identischer Sätze schliesst zugleich die Verneinung widersprechender Sätze in sich. Identität und Widerspruch sind von ganz gleicher Gewissheit, beruhen aber oft auf einem optischen oder transscendentalen Scheine, Gedankenschatten und Wortspiel."[28] Hätte Jacobi in der Folge diese Mahnung des Freundes mehr beachtet, — der neuen Philosophie Kant's gegenüber wäre sein Standpunkt noch tauglicher geworden, in Angriffen gegen die Kritik der reinen Vernunft vorzugehen.

Die Darstellung der Ideen, welche mit dem Jacobi-Mendelssohnschen Streit im Zusammenhang stehen, ist in dem Werk „Idealismus und Realismus" fortgesetzt. Als Abschluss der genannten grossen und bedeutsamen wissenschaftlichen Controverse ist die erneute Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza zu betrachten; denn bedeutende Zusätze sind in die II. Ausgabe aufgenommen. Den Reigen eröffnen die vorbereitenden Sätze über die Gebundenheit und Freiheit des Menschen.[29] Gegen die Freiheit des Menschen spricht: Wir befinden uns mitten in der Naturnothwendigkeit, sind allseitig abhängig; nirgends ist eine wahrhafte Selbständigkeit zu treffen. Wir wollen und handeln nur, so lange wir getrieben werden, und da Freiheit Selbständigkeit fordert, sind wir durchaus nicht-frei. Kurz, der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb bis zu

[28] IV^c, 347. 348. 356. Hamann tadelt auch die Oeconomie des Werkes und nicht mit Unrecht. „Drei Gespräche statt eines wären besser gewesen. Die Dosis ist zu stark für einen Patienten mit nüchternem Magen, der Galle verräth, auch die Personen sind nicht gut gewählt oder glücklich bezeichnet; der Er zu sehr nach dem Zuschnitte des Ichs" (IV^c, 347). Und in seiner humoristischen, aber treffenden Weise schliesst er die Kritik: „Hättest Du Deinen Hume ohne Schnupfen und Flussfieber bei einer Flasche Wein und nach einem Pudding ausgeführt, so hätte ich mit mehr gesellschaftlichem Antheil und sympathetischem Appetit gelesen (IV^c, 350). [29] Sie wurden mit einigen Verbesserungen dem spätern Schreiben an Fichte (1799) beigefügt; zugleich wurde zur Berichtigung, Ergänzung und schärferen Bestimmung im nemlichen Jahre J.'s Abhandlung „Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft" veröffentlicht (II, 311 sq.).

seiner höchsten Entwicklung hinauf zeigt lauter Mechanismus, wenn auch hie und da ein Schein von Freiheit zu Stande kommt.[30] Aber der Mensch ist dennoch frei: Mechanismus an sich ist nur etwas zufälliges und es muss eine reine Selbstthätigkeit ihm nothwendig überall zu Grunde liegen. Zwar kann die Möglichkeit absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden, wohl aber ihre Wirklichkeit, welche sich unmittelbar im Bewusstsein darstellt und durch die That beweiset. Die Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde und diese Unabhängigkeit ist anerkannt mit der Ehre. Ehre und Begierde schliessen sich aus; denn wenn auf Ehre Verlass ist und der Mensch Wort halten kann, so muss noch ein andrer Geist, als der blosse Geist des Syllogismus in ihm wohnen.[31]

Acht Beilagen bilden einen Appendix zur I. Auflage. Die erste Beilage enthält einen Auszug des Buches „De la causa, principio et Uno" v. Jordano Bruno. Durch diese Zusammenstellung des J. Bruno mit Spinoza soll gleichsam die Summe der Philosophie des Ἓν καὶ πᾶν dargestellt werden,[32] und sich neuerdings der Ausspruch Paskals[33] bewahrheiten. — Die Epistel „Diokles an Diotima" von Hemsterhuis bildet die zweite Beilage: Der Atheismus — sagt Diokles — entstand zu allererst in einer beschränkten Vernunft; eine ernste Betrachtung der sittlichen Welt überwand ihn sogleich. Auch der Atheismus, welcher das Produkt eines in Gleichgültigkeit ausartenden Unglaubens war, fand am Ende im Schoose wahrer Weltweisheit Genesung. Endlich entstand noch Atheismus durch eine innige Verbindung der Metaphysik und Physik in einer sich selbst bestimmenden Materie. Dieser als die riesenhafte Geburt unsers thörichten Stolzes, der den Geist selbst materialisirt, wird erst schwinden, wenn wir erkennen, dass die Materie nicht das Wesen der Wirklichkeit an sich bezeichnet, sondern nur insofern es zu unsern jetzigen Organen in Beziehung steht. — Die drei folgenden Beilagen fanden schon ihre Berücksichtigung: Die dritte nemlich ist selbstbiographischer Natur, die vierte kritisirt Herder's Gott, die fünfte endlich bildet eine Widerlegung der Behauptung, dass Lessing und Spinoza bei sich auf halbem Wege stehen geblieben seien. — In der sechsten Beilage vergleicht Jacobi die prästabilirte Harmonie und Monadologie Leibnitzens mit Spinoza. Obwohl

[30] IV', 17—24. [31] IV', 26—32. [32] IV', 10. [33] p. 65.

Leibnitz, wie Spinoza, Seele und Leib als unum per se betrachtet, setzt doch sein principium individuationis einen entscheidenden Punkt des Unterschiedes fest; es setzt unendliche Substanzen gegenüber der einen Substanz, welche bei Spinoza das Individuelle erst erschleichen muss; es stürzt sonach Spinoza um, so dass entweder Leibnitzens Monaden oder Eleatische Akatalepsie an die Stelle treten muss.[34] Heben wir jedoch bei Leibnitz hervor, dass die Vereinigung der Seele mit dem Körper und selbst die Wirkung einer Substanz auf die andere bloss in der gegenseitigen, vollkommenen, durch die Ordnung der ersten Schöpfung ausdrücklich festgestellten Harmonie besteht, kraft welcher eine jede Substanz ihren eigenen Gesetzen gemäss den Erfordernissen der andern entgegenkommt und auf diese Weise die Wirkungen der einen Folge oder Begleitung der Wirkungen oder Veränderungen der andern sind; dass das Denken und die körperliche Ausdehnung keine Verbindung mit einander haben, sondern beide toto genere verschieden sind:[35] — dann kann, ebenso richtig wie obiger Unterschied, nicht geleugnet werden, dass zwischen den Formen des Leibnitz und denen des Spinoza, wodurch ihre einzelnen Dinge sich von einander unterscheiden, in der Art des Zusammenhanges dieser einzelnen Dinge, und wie sie gegenseitig sich zum Dasein, zum Thun und Leiden bestimmen eine grosse Analogie stattfinde.[36] Zwar kommt bei Leibnitz auch der Antisensualismus zum Vorschein, aber[37] nur als eine vergeistigte, zum intellectus erhobene Erscheinung. Leibnitz ist eben der lebendig gewordene Spinoza; die harmonisirten unendlichen Substanzen sind die belebte Eine Substanz, in der sich jedoch der Geist noch nicht bis zur unendlichen Schöpferkraft emporgerungen. — Die siebente Beilage enthält eine natürliche Geschichte der speculativen Philosophie. Das Forschen nach dem Beständigen im Unbeständigen der Natur liess bald nur folgende Begriffe übrig: Existenz und Coexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewusstsein und Denken. Aber auch zwei Schwierigkeiten blieben, einmal: das denkende Wesen aus Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Grösse und Bewegung herzuleiten, dann: der Bewegung selbst und ihren Modifikationen ein natürliches Dasein zu geben. Dem Ersten half Spinoza's Ἓν καὶ πᾶν durch die Identi-

[34] IV^b, 97—101. [35] IV^b, 105—107. [36] IV^b, 123. [37] nach einer spätern Bemerkung II, 221 Anm.

fizirung von Materie und Form ab; eine natürliche Erklärung des Daseins endlicher und successiver Dinge ist aber durch diese neue Vorstellungsart so wenig als durch irgend eine andre erreicht worden.[38] Die Anhänger dieser Lehre vertauschen nemlich Grund und Ursache und gebrauchen in diesem Sinne auch den Satz des zureichenden Grundes, dass alles Bedingte eine Bedingung haben müsse, während derselbe eben nur unter Festhaltung einer genauen Unterscheidung beider Begriffe zulässig ist. Ohne diese Unterscheidung entstehen nemlich für uns Dinge, ohne dass sie wirklich entstehen; sie verändern sich, ohne sich zu verändern. Aber auch mit Rücksicht auf die Verschiedenheit dieser Begriffe bleiben wir, sobald wir nur die Ursache begrifflich nehmen, in der Zeit festsitzen, denn eine Handlung ausser der Zeit ist ein Unding. Wir gelangen also einerseits zu keiner Bewegung, anderseits zu keinem Ausserzeitlichen. Diese doppelte Unbegreiflichkeit tritt immer da ein, wo von der Natur auf eine Uebernatur geschlossen werden soll; denn die gesammte Natur kann dem forschenden Verstande nicht mehr offenbaren als mannichfaltiges Dasein, Veränderungen, Formenspiel; nie einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Prinzip irgend eines objektiven Daseins.[39] Das Unbedingte muss ausser allem natürlichen Zusammenhange mit der Natur stehen, wenn auch die Natur als Inbegriff der Bedingungen im Unbedingten gegründet ist.[40] Gott steht ausser der Gewalt des Begriffs und muss als Intelligenz überall an die Spitze gestellt werden.[41] — Die achte Beilage bringt einen Ausspruch Garve's von der Gewalt des Geistes über die körperlichen Forderungen — als Erläuterung des Satzes: „Wie die Triebe, so der Sinn; und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muss dahinaufbewegt werden und sich bewegen; organisirt sein und sich organisiren.“[42]

Bezüglich der Glaubensphilosophie Jacobi's fällt auf Beilage VII das Hauptgewicht. Schon im Gespräche über Idealismus und Realismus hatte Jacobi auf eine genaue Scheidung des princ. generationis vom princ. compositionis gedrungen; hier wird dasselbe Ziel — nur eingehender — verfolgt. Es wird nachzuweisen gesucht, dass Etwas nur als Wirkung einer Ursache erkannt wird,

[38] IV', 127—135. [39] IV', 144—151. [40] IV', 155. [41] IV', 160. [42] IV', 232.

wenn es durch diese Ursache selbst als solche constatirt worden; denn die Ursache steht zwar in nothwendigem Zusammenhang mit der Wirkung, die Wirkung aber nur in zufälligem mit der Ursache. Das Unbedingte macht das Bedingte wohl von sich, nicht aber sich vom Bedingten abhängig. — Hier klüften sich Gott und Welt, um diese Kluft schliesslich im Buch von den göttlichen Dingen als das Endziel aller Philosophie hinzustellen, — um schliesslich aber auch bezüglich der von Jacobi unternommenen Ausscheidung der genesis und compositio einen etwaigen Zweifel über ihre genügend genaue Durchführung zu rechtfertigen. Unbedingtes und Bedingtes, Schöpfer und Geschöpf sind nothwendige Correlate. Der Künstler ist nicht Künstler ohne sein Kunstwerk, wie das Kunstwerk nicht sein würde ohne den schaffenden Geist. Beide sind an und für sich eins. Sie mögen der oberflächlichen Anschauungsweise noch so sehr als getrennt erscheinen, der intellektuellen d. i. philosophischen Anschauung ist eine durchgreifende Trennung nicht gestattet. Wie könnte das Unbedingte in den Bedingungen überhaupt zum Bewusstsein kommen, wie könnte es zu einem Gewussten — ich sage den Bedingungen zu einem Gewussten — werden, wenn es nicht das Wesen aller Bedingungen und als Wesen das Nothwendige der Bedingungen selbst wäre!

VII.

Unterdessen hatte unbeachtet im fernen Königsberg eine Sonne voll warmen Lebens und geistigen Lichtes zu leuchten begonnen. Bereits i. J. 1781 verliess daselbst die Kritik der reinen Vernunft, welche späterhin die Länder aller Herren durchwanderte, die Presse; aber die Herren vom Fach hielten ihr Mittagsschläfchen, oder freibeuterten, oder knieten verzückt vor der mystischen Seelenflamme — und Kant sammt seiner Kritik hatten lange Wartzeit. Erst die (1783) geschriebenen Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik erzeugten Unruhe in der Gelehrtenwelt. Selbst Jacobi, der schon 1763 in Kants „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes“ den über die Zeitansichten hinausschreitenden Denker erkannt hatte, nahm erst — und zwar als einer der eifrigsten Gegner — im Jahre der II. Auflage der Kr. d. r. V. (1787) sowohl in seiner Schrift „Idealismus und Realismus“, als auch in der dieser Schrift

angefügten Beilage „Ueber den transscendentalen Idealismus" am offenen Kampfe Theil.[1]

Trotz der anfänglichen Gleichgültigkeit gegen die Kritik der reinen Vernunft war sie doch die Frucht der vorausgegangenen Bewegungen. Es lag nemlich den damaligen Gegensätzen, dem Dogmatismus und Scepticismus ein gleiches Prinzip zu Grunde: „Materie ist das Wesen des Geistes d. i. der Denkkraft." Der Unterschied der beiden Parteien war einzig darin zu finden, dass der Dogmatismus auf die Denkkraft, der Scepticismus auf die Materie die Betonung legte und daraus seine Gewissheit zog. Wenn in diesem Kampfe um das Vorrecht des Subjektes oder Objektes endlich auch die Frage nach der Gränze von Beider Berechtigung auftauchte, so kann das nur als naturgemässer Regenerationsversuch angesehen werden. Kant erkannte die Nothwendigkeit dieser Frage für alle und jede weitere Metaphysik; sah indessen zugleich ein, dass sich diese Frage mit Zugrundelegung des Satzes: „Materie sei das Wesen der Denkkraft" weder gegen die eine, noch gegen die andere Seite siegreich beantworten lasse; dass es nothwendig sei, um die Kopf unten gehende Welt auf die Beine zu bringen, die Dinge einmal versuchsweise sich nach uns richten zu lassen, d. h. das Prinzip umzukehren und die Denkkraft zum Wesen der Materie zu machen.

Hierdurch wird es zur alleinigen Folge in uns ruhender Gesetze, dass wir die Dinge so denken, wie wir sie denken, und es geschieht nur durch das Denken die Verwandlung jedes An-sich in eine Erscheinung; und hierdurch allein konnte der Kantische Formalismus und Scepticismus d. i. Kriticismus sich über alle vorangegangenen Formen erheben,[2] und das Cartesianische Cogito als das wahrhafte principium aller Philosophie durchdringen. Denn

[1] Es soll jedoch damit nicht gesagt sein, dass er dieselbe bis 1787 unbeachtet gelassen hätte. Schon in den J. 1785 und 1786 finden wir in den Briefen an Hamann folgende Stellen: „Ich habe die Kritik d. r. V. von neuem vorgenommen und kann nicht anders denken, als dass dieser Aussage eine Sophisterei unterliege (IV^c, 108)... Die Jenaer sind gar zu schlimme Vögel, dass sie mich zwischen den blinden und den Kantischen Glauben in die Mitte stellen. Den Kantischen Glauben kann ich unmöglich auf mir sitzen lassen. Ich möchte ebensowohl den Verdacht — ich weiss nicht welcher Sünde auf mir haben" (IV^c, 278.).

[2] Kant versuchte den ständigen Streit des Idealismus und Materialismus durch eine gleiche Vertilgung der gegenseitigen Ansprüche zu tilgen (III, 350).

mochte man von diesem Prinzipe aus den Geist oder die Materie betonen, es musste immer das Ich als die lebendige Geisteseinheit zum Lichte dringen und der Primat der Freiheit ausgesprochen werden. Zwar möchte es scheinen, als komme in der Kr. d. r. V. die alte Schablonenwirthschaft erst recht zum Durchbruch und treibe hinter gesicherten Schutzwehren den nächtlichen Spuck fort; aber ein geschärftes Auge findet bald, dass in diesen Formen weniger das Wesen der neuen philosophischen Richtung, als vielmehr der Schlussstein der vorangegangenen zu Tage tritt.

Die Kr. d. r. V. weist nach, was in intellectu sein kann, wenn der bisher für unumstösslich gehaltene Satz „nil est in intellectu, quod non fuerat in sensu" seine Richtigkeit hat, und sie kommt hiebei zu Antagonismen, Antinomien etc.; sie vernichtet alle bisherige Demonstration durch die vollkommenste Demonstration selbst. Indem sie aber in gleicher Weise gegen Hume's Subjekts-Nihilismus die Möglichkeit einer Demonstration darlegt, beschränkt sie einerseits die Demonstration durch Scepsis und die Scepsis durch Demonstration; sie weist jeder ihr Gebiet zu.

Kant stellt sich in der Kr. d. r. V. folgende Fragen: Ist Wissenschaft möglich? und wenn? — Ist Metaphysik möglich? Zu diesem Behufe unterstellt er das menschliche Erkenntnissvermögen einer gründlichen Untersuchung. Jedes Erkennen oder Erfahren — sagt er — beruht auf dem Urtheilen, dem Beziehen vom Subjekt aufs Prädikat. Diese Beziehung ist bald erläuternd (analytisch), bald erweiternd (synthetisch); die zweite Beziehung allein bietet eine wahrhafte Erkenntniss, d. h. sie ermöglicht das Ineinanderwirken des Denkenden und Gedachten. Hier nemlich liegt an sich der Prädikatsbegriff ausser dem Subjekt, mit dem er erst im Urtheil selbst verknüpft wird. Nur synthetische a priori'sche Urtheile mit ihrer zwingenden Nothwendigkeit und Allgemeinheit ermöglichen überhaupt Wissenschaft; es muss die Synthesis über jede gemeine Erfahrung — Aposteriorität — hinausreichen; sie muss im reinen Denken selbst ihren Grund haben und zugleich in der Erfahrung ihre Bestätigung finden.[3] Darum kann alle Philosophie d. i. Demonstration sich nur auf a priori'scher Synthesis erbauen. Eine a priori'sche Synthesis ist aber

[3] Wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch d. i. zufällig wären. (Kr. d. r. V. VII. Aufl. p. 4.)

nur gesichert, wenn wir nach Abzug alles erfahrenen Inhalts dem Subjekt einen eignen Inhalt zu wahren vermögen.

Einen solchen eignen Inhalt findet Kant vorerst in den reinen Anschauungen des Subjekts. Das Subjekt ist sinnlich. Raum und Zeit sind nicht Eigenschaften der Dinge an sich, sondern wir schauen die „Dinge an sich“ unter diesen Formen an und kein Ding kann sich diesen Formen entziehen, sobald wir es anschauen.[4] Durch diese a priori gegebenen Anschauungsformen ist die Möglichkeit reiner Mathematik gegeben; es sind uns aber damit zugleich die Dinge an sich ohne diese Receptivität von Raum und Zeit gänzlich entrückt.[5] — Alles Angeschaute wird ferner durch das Subjekt selbst, auf Grund der sich aus den Urtheilsformen empirisch ergebenden Denkformen (Kategorien) gedacht. Dies ergiebt einen weiteren a priori'schen Gehalt des Subjekts: Das Subjekt ist verständig. Wie die Sinne nichts zu denken vermögen, vermag der Verstand nichts anzuschauen.[6] Beide zu Eins verbindet das Urtheil. Jede Erkenntniss ist Urtheil, das in sich immer ein Angeschautes mit einem Begriffe in Beziehung bringt. Wenn nun das Urtheil nur unter dieser Beziehung vollzogen werden kann, muss der Verstand reine Begriffe enthalten, die, weil die Funktionen des Verstandes aus der Erfahrung (Anschauung) nicht abgeleitet werden können, entweder a priori oder Hirngespinnste sind.[7] Hier nun tritt Kant ganz in die Fussstapfen der Wolff'schen Schule; nicht wie späterhin Fichte und Hegel entwickelt er sie aus dem Prinzip selbst; ganz im Sinne der Wolffianer benützt er das bereits Vorliegende und gewinnt so zwölf reine Begriffe,[8] die nicht von der Erfahrung bedingt sein können, weil sie selbst erst jede Erfahrung ermöglichen.[9] Desgleichen würden

[4] Raum und Zeit sind a priori'sch und können von uns nie aufgehoben werden (Kr. d. r. V. VII. Aufl. p. 27. 28. 35), der eine ist die Form des äussern Sinnes, die andre die Form des innern (l. c. p. 37). Es ist die Zeit die förmliche Bedingung a priori aller Erscheinungen, sie ist die unmittelbare Bedingung der innern und eben dadurch mittelbar der äussern Erscheinungen. Alle Gegenstände der Sinne sind in der Zeit und stehen nothwendiger Weise im Verhältniss der Zeit. (l. c. p. 37. 38.) [5] Weder Begriffe ohne Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe können eine Erkenntniss abgeben. (l. c. p. 54. 55.) [6] l. c. p. 55. [7] l. c. p. 91. [8] Nach Quantität: Allheit, Vielheit, Einheit; nach Qualität: Realität, Negation, Limitation; nach Relation: Inhärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, Gemeinschaft (Wechselwirkung); nach Modalität: Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit (Zufälligkeit). [9] Dieser Begriff (Kategorie von Ursache und Wirkung) erfordert durchaus, dass etwas A

aber auch die reinen Begriffe an sich nie eine Erfahrung schaffen, würde ihre Anwendung auf die Wirklichkeit nicht durch die Zeit als den innern Sinn vermittelt.

Es würde gar nie zu einer nothwendigen Verknüpfung der Begriffe und Anschauungen oder Vorstellungen kommen, läge nicht all unserm Erkennen die Einheit des Bewusstseins, als Grundbedingung aller unserer Urtheile zu Grunde.[10] Nur durch Beziehungen dieses „Cogito, sum" auf Vorstellungen und Begriffe tritt das Urtheil in a priori'scher Synthesis auf und „ist die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen."[11] Diese durch das Cogito ausgeführte Synthesis im Urtheil führt die Grundbegriffe an die Erscheinungen und erzeugt dadurch Naturgesetze a priori.[12] Innerhalb der Zeit allein, die sich nicht bewegt, selbst aber die Substanz jeder Bewegung ist,[13] gelangen die Anschauungen durch das Cogito in die Schemate, welche in der That allen unsern reinen sinnlichen Begriffen zu Grunde liegen.[14] So werden die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungen überhaupt zugleich zur Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori.[15] Das Resultat der transscendentalen Analytik ist: Der Verstand kann a priori niemals mehr leisten, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt;[16] Sinn und Verstand in Verbindung können nur Gegenstände bestimmen;[17] auf dieser Möglichkeit beruht aber gerade die Möglichkeit einer Naturwissenschaft a priori.

Der Mensch hat jedoch nicht blos Sinn und Verstand, sondern auch Vernunft und mit dieser die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Letztere enthalten die Gesetze des Thun-Sollens und sie stehen als solche über den wirklichen Thaten.[18] Die Vernunft bringt die Verstandesoperationen zur Einheit, sie schreibt allen Urtheilen eine gewisse Richtung vor, von welcher der Verstand keinen Begriff hat, und geht darauf aus, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganzes zusammenzufassen.[19] Durch die Vernunft also

von der Art sei, dass ein anderes B daraus nothwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. (Kr. d. r. V. VII. Aufl. p. 91.)
[10] l. c. p. 101. [11] l. c. p. 104. [12] l. c. p. 119. [13] l. c. p. 134. [14] l. c. p. 131. [15] l. c. p. 144. [16] l. c. p. 220. [17] l. c. p. 228. [18] l. c. p. 272. [19] l. c. p. 278.

schliessen wir. Schliessen können wir aber nur, wenn uns die Idee des Unbedingten d. i. die Möglichkeit des Unbedingten angeboren. Die Vernunft treibt über alle Bedingungen hinaus — zum Ding an sich. Was aber Grundlage des Schliessens selbst ist — das Unbedingte — lässt sich selber nicht erschliessen. Das Ding an sich ist also dem Reich der Erscheinung oder der Erkenntniss entrückt, und diese Nichtbeachtung allein schafft eine Metaphysik. Metaphysik beruht auf Täuschung und der Grund letzterer liegt darin, dass die dem Subjekt inwohnende Grundbedingung der Schlussart zum objektiv gültigen Schlussurtheil erhoben wird. Wir erhalten aber dabei nur sogenannte vernünftelnde Schlüsse sowohl nach Seite der absoluten Substanz (Psychologie), als nach Seite der unbedingten letzten Ursache (Cosmologie), als endlich nach Seite des Ens-Realismus (Theologie). Im ersten Falle erschliessen wir durch Paralogismen Substanzialität, Einfachheit und Persönlichkeit der Seele; im zweiten durch Antinomien ein Weltganzes, unendliche Theilbarkeit und oberste Causalität; im dritten die Existenz des Inbegriffs aller Realität, Gott.[20]

Diese genaue Exegese der Anschauungsformen, Begriffe und Ideen hat Kant dahingeführt, die Gränzen der reinen Vernunft und der praktischen Vernunft feststellen zu können; es ergab sich hiebei, dass nur dadurch die bisherige metaphysische Verwirrung entstanden ist, dass man die beiden Vermögen nicht scharf trennte und jedes auf sein Gebiet anwies, dass man vielmehr denselben Gegenstand ebenso verständig haben wollte, wie man ihn vernünftig hatte. Es darf und kann sich aber weder Theorie in Praxis, noch Praxis in Theorie einmischen, jedes Vermögen herrscht autokratisch innerhalb seiner Sphäre; — wenn also das eine das andre beeinträchtigen will, so muss dieses den Eindringling strengstens zurückweisen.[21] Dieselbe Exegese hat Kant in den Stand gesetzt, einerseits positiv gegen die Scepsis aufzutreten, indem er ihr die a priori'sche Gewissheit und Berechtigung der Mathematik und der Naturwissenschaften entgegenstellt, andrerseits negativ gegen den dogmatischen Idealismus, dem er die Berechtigung zu einer demonstrativen Metaphysik abstritt.[22] Die allgemeine Gültigkeit, womit bisher jedes sich gebrüstet, weist er zurück, die relative Berechtigung beider anerkennt er. Will die Scepsis jede Wissenschaft zerstören, erhebt der Dogmatismus sein Haupt;

[20] vgl. l. c. p. 288. 289. [21] vgl. l. c. p. 304. 305. [22] vgl. l. c. p. 200.

will der Dogmatismus alles in Wissenschaft verwandeln, verbietet solches die Scepsis. Es gibt kein absolutes Ja für den dogmatistischen Idealismus, kein absolutes Nein für die Scepsis. Durch diese Relationen wird ein neues Gebiet gewonnen: die praktische Vernunft. Sie, welche als allgemein nothwendige Postulate Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zur Geltung bringt, steht über Scepsis und Dogmatismus.

Die Kr. d. r. V. war dadurch, dass sie den Prozess des Denkens analysirte, bis zur Leugnung der objektiven Wahrheit und Wirklichkeit der Vernunftideen im Gebiete des reinen Gedankens gekommen, — ein wahrhaftes Gegenstück zu jener unmittelbaren, von jeder Scepsis und Demonstration unabhängigen Position Jacobi's. Es konnte darum auch nicht fehlen, dass dieser, ehe die Kritik der praktischen Vernunft die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als nothwendige Postulate eines wahrhaft menschlichen Lebens hinstellte, mit der Vollkraft seines Geistes sich gegen den Kriticismus Kants wandte. Schon in seinem Gespräche über Idealismus und Realismus griff Jacobi so ziemlich von allen Seiten das System der Kr. d. r. V. als die ausgeschöpfte Ausführung des Cartesianischen Satzes: Cogito ergo sum an.[23] Es charakterisirt ihn, wenn er diesem Satze das Sum ergo cogito entgegensetzt;[24] oder wenn er die Kantische Forderung „dass sich die Dinge nach uns richten" umgekehrt bestehen lassen will; oder wenn er sich gegen die Kantische Verformung der Begriffe zu Schematen wehrt[25] und dagegen alle Erkenntniss des Wirklichen von der Darstellung des Wirklichen selbst abhängig macht, also in allen blossen Vorstellungen von Gegenständen

[23] III, 518. [24] a. a. O. [25] Wenn unsere Sinne, sagt Jacobi, uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren; nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen; ja nicht einmal, dass sie ausser uns wirklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich bloss auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objektiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjektive Anschauungen, nach durchaus subjektiven Regeln, durchaus subjektive Formen zu verschaffen: so weiss ich nicht, was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als dass ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders als wie eine Auster damit lebe. Ich bin alles und ausser mir ist im eigentlichen Verstande nichts. Und ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; gerade so ein Gespenst, wie die andern Erscheinungen, die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze. (II, 216. 217.)

ausser uns nur Kopien der insofern unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge sieht;[26] oder wenn er sich über das geflissentliche Verstecken des Idealismus ärgert, der doch die Seele des Kantischen Systems sei[27] und endlich die Leute für toll hält, dass sie in Kant das Heil sehen, das in die Welt hat kommen sollen.[28] Dabei aber machte Jacobi, indem er gegen das idealistische Prinzip Kants das Wirkliche als den Ausgleich von Ich und Du hinstellte, — wenn auch unbewusst — den ersten Versuch zu einer Identitätslehre von Denken und Sein; es kann auch aus diesem Grunde dieser Kritik der Kritik der fruchtreichste Keim für jede folgende Philosophie nicht abgesprochen werden.

Jacobi weist nach, dass die Kr. d. r. V. auf consequentem Wege nur zu Blendwerk und Formen, zu leeren Erscheinungen innerhalb ebenso leerer Schemate gelangt. Die Kr. d. r. V. selbst geht darauf aus zu zeigen, wie auf dem Wege der Demonstration sich aller objektive Inhalt von selbst aufhebe; wie das reine Subjekt nur Denkformen schauen und solche Formen der Erscheinung denken könne; wie jeder Fortbau in den Formen nie das Wesen (Ding an sich) erschaffe und zum Wesen dringe; wie das Wesen, d. i. das Leben, seine eigne, dem Sinn und Verstand unerreichbare Quelle besitze. — Kant wollte das Scheinleben der Dogmatik zerstören und lieber Sceptiker gegen das Leben, als Selbstbetrüger sein; wenn sich nun Kant gerade diesen Dogmatikern gegenüber frug, wie viel Inhalt das so hoch gestellte reine demonstrative Vermögen besitze, und wenn er, um diese Frage beantworten zu können, die Wirksamkeit des Vermögens an erster Stelle (dafür sah er freilich irrthümlich wie die Dogmatiker die Vorstellung an) aufgriff: so musste er gegen die Dogmatiker Recht behalten. Aber auch Jacobi, ein nicht minder grosser Feind der Dogmatisten, hatte Recht, wenn er trotzdem einwandte: „Ein durchaus grundloser Gedanke kann in einer menschlichen Seele nicht entstehen, und die Sprache kann für ihn auch kein Wort erfunden haben. Jedes Wort bezieht sich auf einen Begriff; jeder Begriff ursprünglich auf Wahrnehmung durch den äussern oder innern Sinn. Die reinsten Begriffe, oder wie Hamann sie irgendwo genannt hat, die Jungfernkinder der Spekulation, sind davon nicht ausgenommen; sie haben zuverlässig einen Vater, wie sie eine Mutter haben und sind zum Dasein auf eine ebenso natürliche Weise gekommen, wie die

[26] II, 231. [27] IV', 313. [28] IV', 315.

Begriffe von einzelnen Dingen und ihre Benennungen, welche nomina propria waren, ehe sie nomina appellativa wurden.“[29]

Doch indem er — und zwar mit Recht — nachzuweisen sucht, dass für den Menschen die reine Vernunft Kants ein blosses Abstraktum, oder noch besser etwas Imaginäres sei, kommt auch das hinkende Ross nachgelaufen. Er, der vor dem einen Extrem warnt, verfällt selbst ins andere. Dem Kantischen Ich-Prinzip setzt Jacobi ebenso einseitig das Du-Prinzip entgegen: „Wir sind dem Inhalt nach getragen von dem Wirklichen (Du), das ausser der unmittelbaren Wahrnehmung desselben ebenso wenig dargestellt werden kann, als das Bewusstsein ausser dem Bewusstsein, das Leben ausser dem Leben, die Wahrheit ausser der Wahrheit.“[30] Wir haben uns in Bezug auf unsern Gehalt des Bewusstseins gänzlich nach den Dingen zu richten, indem kein Begriff unser Eigenthum ohne die Dinge selbst ist. Wenn nun Jacobi Kant mit einem Somnambulisten vergleichen darf, der auf die höchste Spitze eines Thurmes geklettert nun träume, — nicht dass er auf dem Thurm stehe und von ihm getragen werde, sondern dass der Thurm an ihm, die Erde am Thurme hänge, und er das Alles schwebend halte: dann können wir Jacobi's Anschauungsweise also vergleichen, dass der Thurm sich vorstelle, er trage den Philosophen, während er in Wirklichkeit ein Nichts trägt.

Dass der Kriticismus Idealismus von der baarsten und klarsten Sorte sei und auf diesen Idealismus in konsequenter Folge stets hinauslaufen müsse, erörtert Jacobi in der Broschüre „Ueber den transscendentalen Idealismus“. Die Bestätigung hievon glaubt er vorzüglich in der Kritik des vierten Paralogismus der transscendentalen Seelenlehre zu finden. Darin sagt Kant unter andern: „Der transscendentale Idealist kann ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein hinauszugehen und etwas mehr als die Gewissheit der blossen Vorstellungen in mir, mithin das Cogito ergo sum anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloss für Erscheinung gelten lässt, die von unserer Sinnlichkeit abgetrennt nichts ist: so ist bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauungen), welche äusserlich heissen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände

[29] II, 218. 219. [30] II, 232.

bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles ausser einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist."[31] Aber das sind — sagt Jacobi[32] — nichts als ganz leere, bloss subjektive Bestimmungen des Gemüths, Vorstellungen, die „ausser unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben."[33] Darum verlässt der Kantische Philosoph ganz den Geist seines Systems, wenn er von den Gegenständen sagt, dass sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen und auf diese Weise Vorstellungen zu Wege bringen,[34] obwohl sich wieder nicht wohl ersehen lässt, wie ohne diese Voraussetzung auch die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffes gelangen könne. Denn gleich das Wort Sinnlichkeit ist ohne Bedeutung, wenn nicht ein distinktes reales Medium zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden soll. Es muss diese Voraussetzung gemacht werden, um überhaupt in das System hineinzukommen;[35] es muss aber diese Voraussetzung wieder fallen gelassen werden, nachdem man einmal in das System eingedrungen ist; denn mit ihr darin zu bleiben, ist platterdings unmöglich, weil Kants Beweis, dass sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse bloss subjektive Wesen, blosse Bestimmungen unseres eignen Selbstes, und ganz und gar nicht ausser uns vorhanden seien,[36] dieser Voraussetzung geradezu entgegen ist.[37]

Unmittelbar mit dem Satze Kants „die Dinge müssen sich nach uns richten" — sind diese Dinge zu Erscheinungen gemacht, und es ist für den gemeinen Dualismus eine philosophische Einheit gewonnen. Wir werden durch ihn in die Kant'sche Philosophie eingeführt, mit ihm in derselben erhalten, sobald wir uns

[31] Kr. d. r. V. I. Aufl. p. 370 sq. Jacobi citirte die Kr. d. r. V. nach der I. Ausgabe. Ich ändere nichts an den Citaten — schon desshalb nicht — weil mir nicht selten eine Uebertragung unmöglich wäre und ich diese überhaupt nicht für geboten oder überhaupt für erlaubt erachte. [32] II, 299. [33] Kr. d. r. V. I. Aufl. p. 491. [34] II, 301. [35] II, 303. 304. [36] II, 305. [37] Es schliesst Jacobi diese seine Antikritik mit einer divinatorischen Hinweisung auf Fichte: „Der transscendentale Idealist muss den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will" (II, 310).

nur gewöhnen, hiebei auf das Ich-Prinzip den Nachdruck zu legen. Dann folgt nemlich nothwendig, dass die gesammte Erkenntniss aus der Kant'schen Philosophie nichts als ein Bewusstsein verknüpfter Bestimmungen unsers eignen Selbstes ist, woraus auf gar nichts anderes geschlossen werden kann und was platterdings nichts von einer wahrhaft objektiven Bedeutung enthält.[38] Unerklärlich nur ist, wie Kant bei der einseitigen Betonung des Ich noch der Fichte'schen Verneinung des Dinges an sich entgehen, wie er überhaupt noch von gefärbten Brillen reden konnte, mit denen wir die Aussenwelt ansehen. Der Realist Jacobi hält Kant schon für widerlegt, sobald er ihn nur zum Idealisten von der reinsten Sorte gestempelt und ihm als Vorwurf anrechnen kann, was ihn gerade als Philosophen bekundet, nemlich — dass er die Aussenwelt der Handgreiflichkeit entrückte. Es ist nicht der Idealismus, der bei Kant oder Fichte bestritten werden muss, — nur die Begründung desselben ist anzugreifen. Dabei darf man aber nicht wie Jacobi verfahren, dass man die Trennung der Apriorität von der Aposteriorität bestehen lässt und zum Unterschied nur den Nachdruck auf den zweiten Punkt legt,[39] sondern es muss nachgewiesen werden, rein a priori'sche und rein a posteriori'sche Urtheile seien Unmöglichkeiten für den Menschen; es sei für ihn Existenzialbedingung, in jedem Momente in Relation mit dem Unbedingten und Bedingten zugleich zu bleiben.

Sogar in der vermehrten Briefsammlung Allwills greift Jacobi den transscendentalen Idealismus in Bemerkungen über Empfindung, Vorstellung und Wahrnehmung an. Es sind diese Seitenblicke von jener poetischen Wahrheit influirt, die wir als die eigentliche Philosophie Jacobi's bezeichneten. Und gewiss tritt hier — wie sonst nirgends — der mit dem Tod endende Kampf des vollen Lebens mit der starren Macht des Begriffs hervor. Wenn auch die Form der Briefe jeden systematischen Angriff unmöglich macht, — in poetischen Evocationen bekundet sich um so eindringlicher der Angstruf des durch den Begriff in seiner Unbeschränktheit beeinträchtigten Lebens.[40] Insbesonders wahrt der Brief an Erhard

[38] II, 306. 307. [39] Ich bin nicht a priori, sagt Jacobi, kann nichts rein a priori wissen, nichts rein a priori für mich sicher stellen... sensus ist das Prinzip alles intellectus. (I, 404.) [40] Ich gebe — schreibt Cläre an Sylli — für jenseits der Erde meine ganze Sinnlichkeit auf und streite für meine ganze Sinnlichkeit diesseits, dass man sie bei Ehren lasse. Wir bekennen — setzt Allwill hinzu — frei und ungedrungen, dass wir nicht begreifen, wie es zugehe,

O** (v. J. 1791) die Berechtigung des Individuellen gegen die Allgemeinheit und Ueberhebung der Systematik. „Oeffnet uns — spricht hier Jacobi — das Allerheiligste eures Unveränderlichen, Selbständigen, Wirklichen, in sich Wahren, Würdigen und Guten! Auf dem Vorhange steht: Alleinige Vernunft! — Wohl! Es muss, da überhaupt Vernunft vorhanden ist, auch eine reine Vernunft, eine Vollkommenheit des Lebens vorhanden sein. Alle andere Vernunft ist von dieser nur Erscheinung oder Wiederschein. Und diese Vernunft ist gewiss im strengsten Sinne Einzig und Allein ...Ἓν καὶ πᾶν! — Leider für die menschliche Anschauung auch οὐδὲν καὶ πάντα:.... So wenig der unendliche Raum die besondere Natur irgend eines Körpers bestimmen kann, so wenig kann reine Vernunft des Menschen....der wirklichen Person ihren eigenthümlichen individuellen Werth ertheilen. Was die eigne Sinnesart, den eignen festen Geschmack hervorbringt, jene wunderbare innerliche Bildungskraft, jene unerforschliche Energie, die, alleinthätig, ihren Gegenstand sich bestimmt, ihn ergreift, festhält — eine Person annimmt — und das Geheimniss der Sklaverei und Freiheit eines jeden insbesondere ausmacht: das entscheidet.... Ich traue dem Worte um des Mannes und dem Manne um sein selbst willen.“[41]

Am ausführlichsten beleuchtet Jacobi das Wesen und zugleich die Irrthümer des Kriticismus in der aus Bruchstücken zusammengesetzten Abhandlung „Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstand zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.“[42] Scharfsinnig trifft diese Gegenkritik die schwächsten Stellen der Kant'schen Kritik und weiss sie vortheilhaft zu benützen. — Der Geist des Kriticismus, sagt Jacobi daselbst, hat die Widerlegung

dass wir vermöge einer blossen Rührung und Bewegung unserer Empfindungswerkzeuge nicht allein empfinden, sondern auch Etwas empfinden, etwas von uns ganz verschiedenes gewahr werden und wahrnehmen; dass wir am allerwenigsten begreifen, wie wir uns selbst und was zu unserm innern Zustande gehört, unterscheiden und uns vorstellen können, auf eine von aller Empfindung ganz verschiedene Weise. Aber es däucht uns weit zuverlässiger, uns hier auf einen ursprünglichen Instinkt, mit dem alle Erkenntniss der Wahrheit anfängt, zu berufen, als jenes Unbegreiflichen wegen zu behaupten: die Seele könne empfinden und auf eine unendlich mannichfaltige Weise vorstellen — nicht sich selbst, noch auch andere Dinge, sondern solches einzig und allein, was weder sie selbst ist, noch was andere Dinge sind. (I, 114. 120. 121).

[41] I, 235—237. [42] 1801 im Hft. 3 v. Reinholds Beiträgen zuerst erschienen.

des Zweifels von Hume zum Endzweck, oder wie synthetische Urtheile überhaupt a priori möglich seien.[43] Sollte aber D. Hume widerlegt und das a priori'sche System gegen die mit ihm Einverstandenen gerettet werden, so musste die Möglichkeit dessen, was er für unmöglich gehalten hatte, dargethan werden; und sie war dargethan, wenn gezeigt wurde, man hätte sich bisher allgemein geirrt, indem man allgemein angenommen, unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten, da in der Wahrheit sich doch umgekehrt die Gegenstände nach unserer Erkenntniss richten müssten. Dieses Zeigen aber, wenn es philosophisch geschehen sollte, war nur durch eine Deduktion des Objekts allein aus dem Subjekt und durch die Darstellung der Identität und gegenseitigen Voraussetzung derselben möglich. Es musste hiernach das Ding an sich als objektiv nothwendig fallen und wenn es trotzdem stehen blieb, dies von unverzeihlicher Halbheit zeugen.[44] Ein Beispiel statt aller: Der Kantische Kriticismus reinigt die Sinnlichkeit in solchem Grade, dass sie nach dieser Reinigung die Eigenschaft eines Wahrnehmungsvermögens ganz verliert. Wir erfahren, dass wir durch die Sinne überall nichts Wahres erfahren; folglich auch nicht durch den Verstand, der sich auf diese Sinnlichkeit allein beziehen soll.[45] Hält man Raum und Zeit für Gegenstände, so ist es ein Irrthum; hält man sie für blosse Formen der Anschauung, so ist es wieder ein Irrthum; hält man sie für beides zusammen, so ist es ein Widerspruch und sie für nichts zu halten, gestattet der Kriticismus nicht. Mit Recht weist Jacobi darauf hin, dass es ein schwerer Irrthum sei, eine Synthesis a priori ohne reine Antithesis erklären zu wollen; denn das Mannichfaltige für die Synthesis entwischt uns mit der Abstraktion von allem Empirischen. Der Kriticismus hat seine Aufgabe, wie Urtheile a priori möglich sind, nicht gelöst und kann sie überhaupt nicht lösen, weil ein ursprüngliches Synthetisiren ein ursprüngliches Bestimmen, und ein ursprüngliches Bestimmen ein Schaffen aus Nichts sein würde.[46]

In dem gegenseitigen Verhalten des Verstandes und der Vernunft — fährt Jacobi fort — tritt insbesonders das Zwitterwesen zu Tage. Die kritische Philosophie spricht mit klaren Worten aus, dass es das Wesen der Vernunft ausmacht, den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hervorzubringen, wahrzumachen,

[43] III, 67. 68. [44] III, 72 sq. [45] II, 18. [46] III, 77—80.

zu begründen. Aber wie gern die Vernunft auch möchte, sie kann es nicht, wenigstens nicht auf dem Wege der Theorie; daselbst weist sie einzig auf den Verstand, dieser auf die Sinnlichkeit, sie mit ihm auf die Einbildungskraft und endlich auf ein X des Subjekts und X des Objekts, welche beide noch einmal einmüthig auf ein weiteres ihnen gemeinschaftliches nun doppelt problematisches + X weisen.[47] Und obwohl im letzten X das wahrhaft Wahre vorhanden sein muss, so muss doch das Erkenntnissvermögen auf dasselbe als ein zu Erkennendes verzichten.[48] An der Spitze des Erkenntnissvermögens steht nemlich der Verstand und er selbst ist das eigentliche Vermögen der Erkenntnisse. Während er jedoch das Vermögen der Anschauungen a priori voraussetzt und als seine Mutter anzusehen hat, kann er dennoch auch als Vater der Einbildungskraft betrachtet werden. Er stellt sich so als ein Verbinden — noch von Nichts, noch in Nichts, noch durch Nichts — heraus, ist in solcher Weise sogar vor sich selbst und muss daher vor allen Dingen sich erst möglich machen. Möglich macht er sich durch ein ursprüngliches reines oder blosses Selbst- oder an sich Bewusstsein, ist aber noch ganz leer. Gleichwohl ist er nur in diesem Zustande recht eigentlich der Verstand selbst und bringt als solcher rein aus sich die Elementarlogik hervor.[49] Was ein Unbestimmtes bestimmt, individuirt — dieses Vermögen heisst bei Kant Schematismus des Verstandes. Der Verstand kann aber nur in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit ein solches individuirendes Schema hervorbringen. Getrennt von der Sinnlichkeit thut er das Gegentheil, er verallgemeinert, enteinzelnt, identifizirt.[50]

Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Vernunft, die nichts anderes als eine Erweiterung des Verstandes auf dem blossen blanken Boden der Einbildungskraft ist. Vom Grund dieses ausgeleerten Verstandes aus ist aber auch das Wesen der Vernunft, die Idee des Unbedingten durch und durch leer und nichts als ein Nothbehelf der Einbildungskraft. Der Lückenbüsser zeigt sich in seiner Blösse, wenn man den Versuch macht, anstatt die Einbildungskraft bloss vorauszusetzen, wirklich von ihr auszugehen. Man hat nur alle Bedingungen hinweggedacht, und was übrig bleibt, ist — Nichts, eine offenbare Erdichtung; aber als nothwendige Erdichtung schreiben wir ihr subjektive Realität zu und nennen das Vermögen dazu Vernunft.[51] Wenn nun, als blosse Ver-

[47] III, 84—89. [48] III, 90. [49] III, 91—94. [50] III, 97 Anm.**) [51] III, 98—101.

nunftbegriffe, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als für sich subsistirende Dinge auch nicht einmal zu den möglich denkbaren gezählt werden dürfen; so müssen sie leere Hirngespinnste bleiben, denn sie sind bloss problematisch gedacht, um regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen.[52] Die nothwendige Folge dieser Lehre ist, dass es überall nichts wahrhaft Objektives für den Menschen gibt noch geben kann; dass er rein abgeschnitten ist von allem Wahren, in sich Subsistirenden durch seine eigenthümliche, zufällige, durch und durch subjektive (= sinnliche) Sinnlichkeit, ausser der ihm nichts und mit der ihm nur diese Sinnlichkeit selbst gegeben ist.[53]

Das Kant'sche System erhebt sich stufenweise bis zur synthetischen Einheit der Apperception. Was ist sie? — frägt Jacobi. „Ich bin mir, lautet die Antwort, in der synthetischen, transscendentalen Einheit der Apperception meiner selbst bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen.“[54] Also wäre die Vorstellung eines Ich bin ein blosses Denken ohne alles Anschauen.[55] Aber das Denken ist noch nicht die Handlung der Verknüpfung selbst. Alle Verknüpfung setzt ein zu Verknüpfendes voraus, jede Handlung des Verbindens d. i. des Vereinigens setzt Veruneinigtes zum voraus.[56] So schwebt ohne irgend eine Haltung im menschlichen Erkenntnissvermögen alles bloss zwischen einem problematischen = X des Objekts und einem ebenso problematischen = X des Subjekts, welche beide — herkommen, man weiss nicht woher, hinwollen, man weiss nicht wohin; sich zusammensetzen durch Zusammensetzung, man weiss nicht wie; endlich sich gegenseitig an einander wahr machen und bewähren, man weiss nicht womit, nicht wodurch, nicht wozu: genug sie weben und schweben ihr Schweben und Weben, und dass dies kein Ende habe, ist das Ende und die Sache.[57]

Diese erste Achillesferse liegt in dem Fortgang vom reinen Denken zur Empirie, ohne letztere als einen nothwendigen Faktor der Genesis selbst anzuerkennen. Aber dieser Fortgang wäre erst erlaubt, wenn ein isolirter reiner menschlicher Verstand sich als ursprünglich bestimmend denken liesse, oder wenn die aufgestellten

[52] III, 102—105. [53] III, 106. 107. [54] Kr. d. r. V. p. 157. [55] III, 108 Anm. **) [56] a. a. O. [57] III, 111. 112.

reinen Anschauungen ein Mannichfaltiges a priori wirklich darstellten. Dies ist aber nicht der Fall. Der Kriticismus geht aus von drei qualitativen unendlichen Einheiten und numerischen Identitäten, davon wenigstens zwei als unmittelbare Anschauungen einzelne Wesen sein müssen. Sie heissen: Raum, Zeit und ursprüngliches, ganz reines Bewusstsein. Diese drei Einheiten sind dessen Thesis und Prinzipien. In der dritten Thesis, der transscendentalen Apperception, soll die Synthesis schon enthalten sein, aber ohne Antithesis! In den zwei vordersten hingegen soll Antithesis ohne Synthesis sich finden lassen. Werden nun diese drei Thesen in Vereinigung gedacht, so ist alles beisammen, was zur Bildung eines Begriffes erfordert wird. C borgt von A und B ein Vieles und Mannichfaltiges zum Verbinden, und A und B borgen von C Einheit zum Entbinden: nemlich dass sie fortan sich als Aggregate darstellen. Das unmittelbare Urtheilen ist die uranfängliche, sich selbst erzeugende Handlung der Synthesis allein. Und so beruht alles auf jener reinen Synthesis, die als Synthesis an sich eine bloss intellektuelle genannt — nichts anderes ist als die Copula an sich; ein Ist, Ist, Ist ohne Anfang und Ende und ohne Wer, Was und Welche.[58] — Hier erscheint zum zweiten Male der Knoten. Die Einbildungskraft reproducirt am Ende der Bahn denselben in verklärter Gestalt und stellt sich dar als bloss intellektuelle Synthesis, als der reine Verstand selbst, als lauter Intelligenz.[59] Die reine Synthesis allgemein vorgestellt gibt bei Kant den reinen Verstandesbegriff;[60] aber keine der primitiven Einheiten (Raum, Zeit und reines Bewusstsein) ist als Instrument der Synthesis brauchbar. Sie sind bloss qualitative Einheiten, unendliche, und als solche wesentlich ebenso unbestimmbar als unbestimmend, können weder verendlicht werden, noch verendlichen. Es ist offenbar unmöglich, dass eines von ihnen das andere berühre und mit ihm eine gemeinschaftliche Nachkommenschaft erzeuge.[61]

Damit aber dies dennoch geschehen kann, erscheint ein Wesen, genannt transscendentale Einbildungskraft.[62] Sie wird um der Mannichfaltigkeit willen in den Raum und in das reine Bewusstsein hineingeschleudert[63] und, damit das Ganze nicht zer-

[58] III, 121–125. [59] III, 126. [60] III, 129 und Kr. d. r. V. p. 103. 104. [61] III, 132—135. [62] III, 135. [63] Ich hoffe nicht, sagt Jacobi, dass mir darüber ein Vorwurf gemacht wird, dass ich von der transscendentalen Einbil-

fährt, wird das Wunderlichste von Allem, die transscendentale Urtheilskraft und der Schematismus des reinen Verstandes geschaffen.[64] Es wird die Zeit zum Behelf für alles und jedes und dennoch von vorneherein dem sich ganz leidend verhaltenden Raume gleichgestellt.[65] So wenig aber wie das reine Mannichfaltige aus dem reinen Gemüthsvermögen des Verstandes und der Anschauung hervorgerechnet werden kann, lässt sich auch die reine Synthesis aus denselben herleiten.[66] Jede Construktion des Besondern aus dem Allgemeinen muss desswegen ihrer Natur nach misslingen; da umgekehrt jedes Allgemeine nur durch die Vorstellung des Besondern möglich wird. Um jenes zu begreifen, fühlt man sich beständig zum letztern wieder hingetrieben.[67] Raum und Zeit sind Thatsachen, weil Bewegung eine Thatsache ist. Ein Mensch, der sich nie bewegt hätte, könnte keinen Raum sich vorstellen; wer sich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit. Die Bewegung wird daher von Kant mit Recht „das Vereinigende des Raumes und der Zeit" genannt.[68] A priori vermöchten wir so wenig zu derselben zu gelangen, wie wir zur reinen Mannichfaltigkeit gelangten. Ohnmächtig muss jede Philosophie a priori sein, wenn sie nicht lehrt, ursprünglich zu bestimmen — zu schaffen aus Nichts.[69]

In der Begränzung des Unendlichen durch den Verstand findet Jacobi den Hauptirrthum des Kriticismus. „Der ganze Zweck der kritischen Philosophie enthält eine Unmöglichkeit. Sie will . . . ausgehen vom Unbegränzten und durch dasselbe zugleich die Grenze entstehen lassen."[70] Die Philosophie muss aber vom Bestimmten anfangen, denn ausser Sinnlichkeit und Verstand liegt das Prinzip des Individuirens. Als Individua leben, denken und fühlen wir; und wir haben das Vermögen der Antithesis, Synthesis und Analysis, weil wir Individua sind von Gottes Gnaden. Darum gibt es weder eine ursprüngliche Antithesis, Synthesis, noch Analysis, sondern alles miteinander. Wird diese Urgemeinschaft aufgeho-

dungskraft sage — statt sie schreite in den Raum und in die Zeit — sie schreite in den Raum und in das ursprüngliche Bewusstsein. Die hier gemeinte Zeit ist ohne Succession, Zeit noch vor aller Zeit, also reines Bewusstsein selbst (III, 136. 137). Vorzüglich ist es unter solchen Verhältnissen schwer, die Zeit als das Bindemittel der Aeusserlichkeit und Innerlichkeit für sich allein als eine dem Raum gleichartige Anschauung zu betrachten. (III, 141.)

[64] III, 96. [65] III, 141 sq. [66] III, 160. [67] III 168. [68] Kr. d. r. V. p. 58. [69] III, 172. [70] III, 175.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

ben und auf der logischen Folter isolirt: so ist alles Leben, aller Bestand, alles Sein verschwunden. Der Mensch ist durch und durch eine Unendlichkeit mit der Endlichkeit.[71] Kant gewinnt das Leben erst wieder dadurch, dass er in der Kritik der praktischen Vernunft die Vernunft die sonderbare Rolle spielen lässt, dass sie „als nothwendig voraussetzt, was der Verstand unmöglich heisst."[72] Dies ist aber nicht mehr und nicht weniger als ein Abfall Kant's von allen seinen frühern Positionen.[73]

So gewiss — schliesst Jacobi — die Vernunft vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Grösse des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objektive Existenz zu verleihen, sobald die Subjektivität derselben ausser allem Zweifel gesetzt ist.[74] Auf solchen innern Widerspruch baut aber Kant seine ganze praktische Philosophie auf. Er setzt dem „Ich weiss nichts" ein „Das sollst Du" entgegen und macht dies moralische Gesetz, weil er es nicht beweisen kann, zur höchsten menschlichen Triebfeder;[75] und die Existenz eines weisen göttlichen Regierers und eine künftige Welt wird vorausgesetzt, nur weil sich sonst die Moralgesetze als Hirngespinnste erweisen würden. So wird bei Kant Freiheit zum Gespenste, göttliche Vorsehung zum Problem. Aber im Geiste des lebendigen Menschen sind sie kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung. Moralität ist der Abdruck dieses Göttlichen im Leben.[76]

Aber während der Realist Jacobi solchergestalt Kant in die Schule nahm, ist er selbst bei Kant in die Schule gegangen. Die Vernunft war für Jacobi bis jetzt das „Reflexionsvermögen" gewesen; aber schon in dieser Abhandlung geht Jacobi in seiner Weise auf Kant's Definition der Vernunft ein, indem er sie von nun an als das Vermögen bezeichnet, den objektiven Inhalt der menschlichen Gefühle unmittelbar zu ergreifen. Mit diesem Schritte musste sich sein Verhältniss zu Kant als dem Verf. der Kr. d. pr. V. ändern. In ihr wurde nemlich erst Kant's Endzweck klar, dass die Kr. d. r. V. bezweckte, die reine Vernunft bezüglich der höchsten Ideen für impotent erklären zu können, um für die sittliche Machtvollkommenheit ein unbestreit-

[71] III, 176—178. [72] Kr. d. Urtheilskraft p. 338. [73] III, 181 sq.
[74] III, 183. [75] Rel. innerh. der Gränzen etc. p. 16 Note. [76] III, 190—193.

bares Feld zu gewinnen. Kant fällt mit gutem Bedacht in der Kr. d. pr. V. von der Wissenschaft ab, und Jacobi acceptirt und preist diesen Abfall. Denn dadurch hat ihm Kant nur einen neuen Beweis geliefert, dass ohne Abfall von der Wissenschaft, ohne salto mortale, nur Atheismus möglich ist. Diese Anerkennung erklärt auch seine folgende Annäherung an die Kantische Philosophie. Mag auch die Kr. d. r. V., bemerkt er einmal, wie alle Demonstration von dem Grundsatze ausgehen, dass wir einen Gegenstand nur insoweit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen vermögen, nach aussen in seiner Beweglichkeit, nach innen in seiner Begrifflichkeit;[77] mag sie zuletzt alles der subjektiven Täuschung preisgeben:[78] zwei Wege bleiben uns und Kant hiebei offen, entweder in dieser Täuschung unterzugehen, oder es muss wider sie aus einem Vermögen erkannt werden, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen auf eine den Sinnen und dem Verstand unbegreifliche Weise kund thut. Auf ein solches Vermögen stützt sich denn auch wirklich die Kant'sche Philosophie.[79] Kant gewinnt, ganz unberührt von der reinen Wissenschaft, durch dasselbe Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.[80] Der Mangel des Beweises für die Gültigkeit dieser Ideen wird in der Kr. d. pr. V. durch einen Vernunftglauben ersetzt, der sich als solcher mit vollem Recht über alles Wissen des nur auf Sinneswahrnehmung sich beziehenden Verstandes erhebt.[81]

Der Unterschied der Philosophie Kant's und Jacobi's beruht nicht sowohl in dem Unterschied der Resultate, als vielmehr in dem voraus eingeschlagenen Wege, durch welchen wir auf den Grund der Theorie zurückgeführt werden.[82] Die nothwendigen

[77] III, 351. 352. [78] II, 21. 22. [79] II, 22. [80] Die Wissenschaft bleibt in Absicht dieser Ideen vollkommen neutral und hat sich zu bescheiden, dass sie ebensowenig sich anmassen darf, ihre Realität zu widerlegen, als sie beweisen zu können. (III, 352.) Ohne jene Aufhebung des Wissens in Absicht alles der Erscheinungswelt Jenseitigen müssten Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entschieden und ohne allen Vorbehalt geleugnet werden. (II, 30. Anm.) [81] II, 43. [82] Kant und Jacobi stehen beide am Anfang einer neuen Periode der Philosophie; im Ganzen und Grossen ist auch das Resultat beider mehr übereinstimmend als widersprechend; aber Ausgangspunkt und Entwicklung sind bei beiden völlig verschieden. Denn wenn auch beide das Erkenntnissvermögen für ungenügend erklären, das Seiende in seinem An-sich zu erfassen, so liegt doch der

Postulate Kant's zur Realisirung der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entwinden sich gleich dem alle menschlichen Gefühle bedingenden absoluten Wesen Jacobi's jedem Beweise; sie fordern eine unmittelbare Setzung, eine Offenbarung, die unmöglich ist, wenn nicht ein Gott ins Mittel tritt und das Grab überbrückt, welches die reine Erkenntniss dem objektiv Wahren gegraben.[83] Von hier vorwärts gewinnen beide Lehren ähnliche Resultate.[84] Völlig verschieden ist hingegen die Theorie beider. Kant geht von der Behauptung aus, das Ding an sich bleibe ewig dem Menschen verschlossen, es bestehe keine Wahrnehmung im eigentlichen Sinne, der Mensch erhalte durch seine Sinne nur Vorstellungen, die sich auf die Dinge an sich wohl beziehen mögen, aber durchaus nichts von denselben enthalten, was den von den Vorstellungen unabhängig vorhandenen Gegenständen selbst zukommt, — es müsse mithin das Ergreifen eines Uebersinnlichen oder an und in sich Wahren ihm unmöglich sein und bleiben;[85] Jacobi hingegen behauptet, Wahrnehmung im strengsten Wortver-

Grund bei Kant darin, dass das Erkennen nur ein Erkennen von Erscheinungen, also subjektiv, ist, während Jacobi das Ansichseiende von unserer Erkenntniss ausschliesst, weil das Lebendige als Schaffendes wohl concret und präsent ist, niemals aber die mit einer Erkenntniss verbundene Verendlichung verträgt. Kant also fasste das Erkennen mehr formell, Jacobi mehr materiell auf. (Vergl. Hegel s. W. 2. Aufl. XV, 486; 1. Aufl. I, 109, 110.) Ist in der Kantischen Philosophie das Denken subjektiv und als formelle Identität aufgefasst, so ist bei Jacobi das Denken die Thätigkeit des Besondern, welche Thätigkeit die Kategorien zu ihrem Produkte und Inhalte haben. Diese aber sind, wie sie der Verstand festhält, beschränkte Bestimmungen, Formen des Bedingten, Abhängigen, Vermittelten. So heisst denken begreifen, begreifen bedingt machen, so dass wir statt das Wahre denkend zu fassen, es vielmehr ins Unwahre umkehren (l. c. 2. Aufl. VI, 126). So verendlicht das Denken, und durch das Denken ist dem Erkennen nur Endliches gegeben. Immanent auf diesem Boden des Endlichen lässt sich freilich das Unendliche nicht finden und Jacobi sah mit Recht keinen andern Ausgang auf dem Wege des blossen Fortgehens in Vermittlungen. (l. c. p. 127, 128.) [83] Vergl. II, 34. [84] In den zufälligen Ergiessungen eines einsamen Denkers sagt (beispielsweise) Jacobi: „Ich will dich, abgesondert von allem übrigen, mit dem guten Geiste der neuesten Moralphilosophie, der Kantischen, bekannt machen, von der du so übel redest, nur weil du sie nicht kennst, und weil in deiner gegenwärtigen Stimmung dir alles Neue schon im Voraus verdächtig ist. Die Lehre, welche dir im Zusammenhang des Systems neu erscheint, und dir in diesem Zusammenhang widert, ist in ihrem Selbstbestande uralt, durchaus menschlich und erhaben. (I, 297, 298.) [85] Vgl. II, 34. 35.

stande *sei* und müsse wirklich und wahrhaftig schlechterdings angenommen werden;[86] die Erscheinungen seien kein Schema, sondern der wahrhafte Reflex der *Dinge an sich*; durch den Verstand werden Gegenstände nicht selbst *gegeben*, sondern nur *gedacht*; denken heisst urtheilen; man kann nicht denken, ohne zu wissen, dass etwas ist ausser dem Denken, dem das Denken gemäss sein, das es bewahrheiten muss.[87] Während sonach Kant unleugbar implicite die Vernunft dem Verstande und explicite den Verstand der Vernunft unterordnet, ohne so recht zu erklären, warum die praktische mehr als die spekulative vermöge[88] und einer absoluten Subjektivität nur durch den Abfall in den natürlichen Vernunftglauben entrinnt,[89] geht Jacobi alsogleich von der unmittelbar offenbarenden Vernunft oder dem natürlichen Vernunftglauben aus.[90] Kant setzte schon an *die Spitze* das Erscheinende als Erscheinung d. i. als Wirkung, ohne im Verlauf den bereits *bis zur Wirkung* durchlaufenen Weg anzuerkennen, ohne sich bewusst zu machen, dass gerade hierin schon die praktische Vernunft der theoretischen vorausgegangen; Jacobi aber setzte (im Gegensatz) die *absolute Ursache* an die Spitze, ohne sich im Verlauf klar zu machen, dass jedenfalls solch einer Setzung die Erkenntniss einer Wirkung beigegeben sein muss. Für uns nemlich wäre ohne das Gewordene das Schaffende jedenfalls nicht mehr als das Kant'sche Ideal der reinen Vernunft, d. h. ein Ding zwischen Nichts und Etwas, nicht aber Intelligenz, persönlicher Gott. Den Ausgleich der Gegensätze haben beide in ihren Philosophien gleichheitlich ausser Acht gelassen, wenn auch Jacobi zwischen seinen Dualismus hinein manchmal und zwar instinktiv versöhnende Anschauungen setzte.[91] Es muss die Trennung von Theorie und Praxis aufhören, beide müssen ineinander greifen, sie müssen einheitlich einander bedürfen. Sie dürfen keinen Pakt schliessen wie bei Kant, weil jeder Vertrag eine äusserliche Verknüpfung ist; noch weniger darf aber wie bei Jacobi die Vernunft den Verstand tyrannisiren.

[86] II, 34. [87] II, 31. 32. [88] II, 24 u. Anm. [89] II, 36. [90] I, 112 sq. 134. 135; II, 37. [91] Wie der Verstand nicht der Sinnlichkeit vorgezogen werden darf, und die Sinnlichkeit nicht dem Verstande, so darf auch nicht die Vernunft vorgezogen werden dem Verstande. (II, 25, 26.)

VIII.

Unterdessen war die französische Revolution ausgebrochen. Sonst bedächtige Köpfe schwammen im Strudel der Begeisterung so lange, bis sie nicht selten durch den Verlauf — durch die Mordscenen dieser Gerechtigkeit und Freiheit — ernüchtert, ja sogar Widersacher wurden. Jacobi war besonnen genug, von Anfang an diese Bewegung in ihrem wahren Lichte zu betrachten — als die nothwendige Katastrophe, aus welcher der Menschheit eine neue Epoche erwachse,[1] durch welche aber auch das Glück fern gerückt, das Gold unter den Schlacken verborgen sei, die Schlacken oben schwimmen.[2] Seine Freude hörte schon im August 1789 auf und machte ernster Sorge für die nächste Zukunft Platz;[3] denn er bemerkte den blutigen Weg, auf dem die Vorsehung den Völkern das Gute verleihen wollte. Die Ereignisse bewahrheiteten nur zu sehr seine Befürchtungen und Hoffnungen. Er war Zeuge des Despotismus, der aus den frischen Gräbern der Pöbelherrschaft stieg; er wurde aber auch Zeuge des gewordenen Weltfriedens. — Die revolutionäre Bewegung gewann mit reissender Schnelligkeit eine immer grössere Ausdehnung; dessenungeachtet lebte Jacobi vorerst ungestört im Kreise der Seinen und beschäftigte sich mit der Briefsammlung Allwill's (1792), mit Woldemar und mit unausgeführten Plänen zu einer Hamanniana und zur Erörterung der Frage: „Was ist Wahrheit?"[4]

Aber die Revolution kam immer näher; 1794 bedrohten die Franzosen Düsseldorf; jetzt erst floh Jacobi zu seinen Freunden nach Holstein. Zehn Jahre brachte er theils in Wandsbeck und Hamburg, theils auf den Landgütern seiner Freunde zu — auf dem Gute Enkendorf bei Gräfin Julie von Reventlow, in Tremsbüttel bei Chr. Stolberg u. s. w.; — am meisten und liebsten aber verweilte er in Eutin. Viele berühmte Männer, wie Klopstock, Claudius, Gerstenberg, Stolberg, Voss, Nicolovius, Reimarus, Busch, Baggesen, Niebuhr, — viele ausgezeichnete Familien, wie die des Grafen Schimmelmann, Stolberg, Reventlow, Reimarus-Sieveking-Reinhart, Puhl, Perthes u. s. w. umgaben daselbst den geschätzten

[1] I, 270. 271. [2] II, 513 sq. [3] Briefw. II, 95. [4] Briefw. II, 15. Näheres über diese Periode siehe Deycks l. c. p. 89—94.

Mann.[5] Es kehrte das Leben und Lieben der schönsten Tage in Pempelfort wieder.[6] Nur wenn über französische Zustände und ihre Freunde die Rede war, fand der sonst verträgliche Mann keinen Ausdruck zu scharf, mit den Gesinnungsgenossen Claudius, Reventlow und Stolberg denselben entgegenzutreten.[7] Dieser frische geistige Verkehr war es auch, aus dem er den nöthigen Muth zur Ertragung seiner hereinbrechenden körperlichen Leiden schöpfte.[8]

Um diese Zeit begann er auch das Buch von den göttlichen Dingen und im April 1796 das Schreiben über Schlosser's Fortsetzung des platonischen Abendmahls.[9] Indem in letzterm Jacobi die Wurzel alles Liebens und die Wurzel alles vernünftigen Lebens identifizirte[10] und die Liebe zum lebendigen Mittelglied zwischen Schöpfer und Geschöpf machte,[11] machte er die Liebe zum Prinzip des Werdens selbst, zur Schöpferin alles Idealen. Jacobi huldigt in diesem Schreiben der altplatonischen Lebensphilosophie ohne aber den nothwendigen Consequenzen Stand zu halten.

Im Jahre 1799 erschien das Sendschreiben: „Jacobi an Fichte". Das bekannte Ereigniss, welches den Philosophen Fichte aus Jena (im März 1799) entfernte, hatte diese Schrift hervorgerufen. Sie sollte echte Philosophie als ein im staatlichen Complexe Berechtigtes gegen Angriffe und Uebergriffe von Seite der Orthodoxen, d. i. die Freiheit der Wissenschaft, wahren und zugleich den Nachweis liefern, dass echte Philosophie überhaupt solchen Verdächtigungen ganz ferne sei.

Schon war nemlich innerhalb des Kriticismus das eingetreten, was Jacobi längst als die Consequenz desselben anerkannt hatte: absoluter Subjektivismus. Auf Kant folgte Fichte. Kant schwankte noch zwischen Idealismus und Realismus und darum war er auch unfähig, auf wissenschaftlichem Wege eine brauchbare Brücke zwischen seine reine und praktische Vernunft

[5] Jacobi nach seinem Leben p. 18. 19. [6] Vgl. W. v. Bippen: Eutiner Scizzen 1859 p. 287. [7] l. c. p. 286. [8] Biefw. II, 96 sq. Näheres Deycks l. c. p. 102—106, 117—122. [9] Der Embryo des erstern war „eine Recension des Wandsbecker-Boten", die bald zu einem Buch anwuchs, das zufällige Ereignisse nur nicht zur Vollendung kommen liessen. (III, 257—262.) Das letztere blieb mit Ausnahme von Bruchstücken, die Jacobi in das Buch von den göttlichen Dingen aufnahm, ungedruckt, bis es endlich eine Stelle in der Gesammtausgabe von Jacobi's Werken (VI, 63 sp.) fand. [10] VI, 78. [11] VI, 93.

setzen zu können, — unfähig, einen natürlichen (genetischen) Uebergang der Anschauungsformen in die Kategorien und dieser in einander zu finden; endlich hatte ihm der Muth gefehlt, das Ding an sich, welches er doch zu Anfang thatsächlich als Ursache der Erscheinung hingestellt, auch als Ursache der Erscheinung zu behaupten, oder es von vornherein zu leugnen. Alle diese Forderungen verlangten einen lautern subjektiven Idealismus, sie verlangten einen Philosophen wie J. G. Fichte.

Der Ausspruch Jacobi's, der aufrichtige transscendentale Idealist könne nichts bestehen lassen ausser dem Ich,[12] war das Evangelium Fichte's. Dieser schuf den transscendentalen Idealismus Kant's in seinen Ich-Idealismus um, indem er sich ganz in das Selbstbewusstsein, in das reine Ich zurückzog, hier das reine Denken zur reinen Selbstthätigkeit erhob und von da aus prinzipiell das Kantische Ding an sich leugnete.[13] Wir können uns dieses wohl ausser uns denken, haben aber für dessen Aussen-sein keine Bestätigung. Darum hat die Wissenschaftslehre das Ding an sich sogleich draussen gelassen, weil dies (das Ding an sich) auf den Widerspruch führt, dass das Vorgestellte nicht vorgestellt wird.[14] Das Ich wird zur Ursache der Erscheinung. So vernichtet die Halbheit sich selbst. Der Geist allein bringt Alles und Jedes aus sich hervor, er schafft sich selbst im Handeln die Welt zur Handlung. Indem nemlich das Ich vorstellt, producirt es unbewusst. Diese unbewusste Produktion aber ist hinwieder der Grund, dass wir ihre Produkte als vorgefunden betrachten.[15] Das Kriterium aller Realität ist in dem Gefühl enthalten, etwas so vorstellen zu müssen, wie wir es zur

[12] Vgl. II, 310. [13] J. G. Fichte's s. W. II, 446. Kant geht in der Kr. d. r. V. von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannichfaches der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir (Fichte) haben dieselben (jetzt) a priori deducirt und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt und wir setzen unsern Leser (für jetzt) gerade bei dem Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt (F. G. Fichte's s. W. 1845, I, 411). [14] l. c. IV, 524. 527—529. [15] l. c. IV, 68. Aber es ist nicht real für das Ich, ohne auch ideal zu sein; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich (Subjekt und Objekt) ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. (Fichte l. c. I, 280.) Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unsers eigenen innern Handelns (l. c. V, 184)

Anerkennung bringen. Das Ich schafft sich eine Welt, um sich in der Lebendigkeit zu erkennen; im Erkennen produzirt das Ich die Welt.[16]

Freiheit und Aktualität sind mit dem Fichte'schen Wesen so innig verwachsen, dass er in Wahrheit der Philosoph der Thatkraft genannt werden kann. Wenn Kant erst zum Leben greift, nachdem ihn die Theorie im Stich gelassen hat, und er sich so dem Dualismus aussetzt: weicht Fichte diesem dadurch aus, dass er dem Leben selbst den Weg ablauscht.[17] Er erlangt durch die Methode selbst die bei Kant noch so sehr vermisste Einheit von Theorie und Praxis und gewinnt dadurch — im Gegensatz zum Kantischen Nicht-Wissen — das absolute Wissen des Subjekts. Es ist nemlich in jedem Menschen ein Ich verborgen, welches an sich das Prinzip aller Thätigkeit, alles Erkennens ist.[18] Durch diesen Satz bekommt die Philosophie die Aufgabe, aus diesem Prinzip heraus die ganze Welt aufzubauen, und sie wird selbe lösen, wenn sie das Ich aus sich selbst heraus in reiner Thätigkeit beginnen lässt und das Ich in dieser Thätigkeit betrachtet. Dieser Grundlage gemäss birgt die Thätigkeit selbst das

Sie ist das versinnlichte Material unserer Pflicht. (l. c. V, 185.) Man nennt die innere Thätigkeit in ihrer Ruhe aufgefasst durchgängig den Begriff. Die in sich zurückgehende Thätigkeit als feststehend und beharrlich aufgefasst, wodurch sonach beides, Ich als Thätiges und Ich als Objekt meiner Thätigkeit zusammenfallen, ist der Begriff des Ich. (l. c. I, 533.) [16] Die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben und zwar ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist ins Unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts. Kein Streben, kein Objekt. (Fichte l. c. I, 261, 262.) Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Also — alle Realität ist thätig und alles Thätige ist Realität. Thätigkeit ist positive Realität. Die Thätigkeit des Ich aber bezieht sich nur auf sich selbst. Es wird erst durch seine eigene Vorstellung Objekt. Mithin ist in ihm das Gegentheil der Thätigkeit gesetzt (l. c. I, 134). Der Verstand ist ein ruhendes unthätiges Vermögen des Gemüths, der blosse Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten und durch die Vernunft bestimmten und weiter zu bestimmenden, was man auch von Zeit zu Zeit über die Handlungen desselben erzählt haben mag. Nur im Verstande ist Realität; er ist das Vermögen des Wirklichen; in ihm wird das Ideale zum Realen. Die Einbildungskraft produzirt Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales. (l. c. I, 233. 234.) [17] l. c. VIII, 369. 373. [18] l. c. I, 217.

Gesetz der Thätigkeit in sich; die Thätigkeit geschieht nach ihrer Natur. — Hiedurch gewinnen wir ein Urtheil, darin sich Inhalt und Form gegenseitig und gleichheitlich bedingen.[19] — Das reine Ich gelangt nur zur Welt zurück, wenn es sich selbst in seiner Einheit negirt und als Vielheit setzt. Das Ich muss sich aufheben, um Nicht-Ich zu werden;[20] und indem es sich dieser Aufhebung bewusst bleibt, wird das Selbstbewusstsein des Geistes zum empirischen Bewusstsein.[21] Wir steigen von der Thesis durch die Antithesis zur Synthesis empor; und indem wir diese Synthesis als Thesis wieder aufheben und mit der neuen Antithesis wieder synthetisiren, bringen wir die Welt und natürlich damit auch uns zum Fortschritt. Das unendliche (thetische) Urtheil beruht auf dem Setzen des unendlichen Ich.[22] Also ist das höchste theoretische Faktum die Thatsache des Bewusstseins selbst,[23] in welchem nicht nur Vorstellen, sondern auch Vorstellung vom Vorstellen oder das Ich als Subjekt und Objekt gegeben ist.[24] Das ist der Satz des Wissens selbst, mit ihm aber auch Philosophie die Genesis der Welt und der Philosoph Weltschöpfer.

Wer sich selbst denkt, der setzt sich selbst, ist in dieser Thathandlung Causa sui. Diese Thathandlung ist zwar ein Akt der Freiheit,[25] aber auch die erste Bedingung für einen Philosophen. In dieser intellektuellen Anschauung besitzt das Ich reines absolutes Wissen, reine Intelligenz. Das Prinzip alles Wissens ist also das absolute Ich als Subjekt-Objekt oder als reines Selbstbewusstsein.[26] In dieser Sich-selbst-Setzung (Ich = Ich, — Thesis) liegt bereits die Kategorie der Realität.[27] Die absolute Position, die immanente Ursache von Allem, was ist, liegt schon im „Ich bin".[28] Das Ich, indem es sein Nicht-Ich (Antithesis) setzt, erzeugt die Kategorie der Negation;[29] und indem es das Nicht-Ich sich gegenüber setzt, gebiert es das gewöhnliche Bewusstsein (Synthesis), die Kategorie der Limitation.[30] In dieser Synthesis bedingen sich bereits das Ich und Nicht-Ich, wodurch der Ausgleich der Gegensätze eingetreten ist, Geist und Natur in einander fliessen und Erkenntniss die Frucht ist. Die Causa sui ist zur causa des Causalnexus vorgeschritten.[31]

[19] l. c. I, 49. [20] l. c. I, 106. [21] l. c. I, 103, 189 sq. 205 sq. [22] l. c. I, 112. 114. 115. 118. [23] l. c. I, 333. [24] l. c. I, 244. [25] l. c. I, 463, 499. [26] l. c. II, 441. 442. [27] l. c, I, 99. [28] l. c. I, 134. [29] l. c. I, 101—105; bes. § 3 und § 5 p. 253. [30] l. c. I, 110 sq.; 122. 123. [31] l. c. I, 178 sq. 188. II, 216.

Die Frage, warum das Ich sich ein Nicht-Ich als bestimmend d. i. eine Welt gegenüberstellt,[32] findet darin ihre Erledigung, dass ohne Widerstand keine Handlung möglich ist.[33] Will das Ich leben, so bedarf es einer Welt.[34] Der Zweck des Lebens ist also der Schöpfungsgrund. So erhält in Wahrheit die praktische Vernunft den Primat über die theoretische.[35] „Darum ist die Vernunft theoretisch, weil sie praktisch ist." Auf diesen Idealismus, der uns im Erkennen nie über den Wiederschein unserer eignen innern Thätigkeit hinauslässt, zu dessen Erklärung keine äussere Ursache angenommen werden darf,[36] gründet sich denn auch der sogenannte Atheismus in der Abhandlung „Ueber den Grund eines Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Das Absolute reicht nach Fichte über jedes Selbstbewusstsein und jede Thätigkeit hinaus, welche beide ja nur unter der Bedingung des Gegensatzes bestehen.[37] Gott gelangt nur als die Idee des Handelns d. i. als immanenter Zweck und immanente Macht und Gesetzmässigkeit aller und jeder Thätigkeit in der moralischen Weltordnung zur Existenz.[38] Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche. In mir selbst bin ich absolut thätig, also frei. An dieser Freiheit und dieser Bestimmung kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben.[39] Das Kantische Gewissen erhält so den Primat.[40]

Auf diese Weise hat Fichte jede selbständige Objektivität mit der ihm eigenen Thatkraft gestrichen und er hat mit dem einseitig gestellten Satze, dass die Dinge sich nach uns richten müssen, Ernst gemacht, wenn er das Ich zum Weltschöpfer erhob. Das Absolute ist die Ich-Natur selbst, sofern sie weder These, noch Antithese, noch Synthese oder das Bewusstsein ist, welches den empirischen Dualismus umfasst. Es geht als Grund (Idee) dieser Thätigkeit uneingeschränkt durch alle dreie, um am Ende der Reihe in der moralischen Weltordnung zum Dasein d. i. zur Darstellung zu gelangen, und ist das Genie an sich, das sich in den Individualitäten zur Darstellung bringt.[41]

[32] l. c. I, 246. [33] l. c. I, 270. [34] Vgl. l. c. I, 272—276; IV, 172. [35] l. c. I, 264. [36] l. c. V, 180. [37] l. c. I, 275; II, 305; V, 181. [38] l. c. V, 185. 186. [39] V, 181. [40] Jener Ausdruck ist das absolut Positive und Kategorische; es ist der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt. Da aber Moralität nur durch sich constituirt werden kann, sagt man insofern ganz richtig: Das Element aller Gewissheit ist Glaube. (l. c. V. 182.) [41] Das Ich ist das, was zu dem auf dem Stand-

Dass jede Demonstration (Wissenschaft) zum Atheismus führe und führen müsse, ist der grosse Fund, den Jacobi zur Sicherstellung seiner Herzensphilosophie gemacht hat. Schon während seines Streites mit M. Mendelssohn in der Darstellung des atheistischen Systems Spinoza's trat uns dieser Gedanke als leitende Idee entgegen. Es ist derselbe Beweggrund, der ihn trieb, jeden Denker zum reinen Spionzisten zu machen und Kants Abfall von der Kr. d. r. V. so sehr als Abfall zu betonen.[42] Wenn nun der geniale Demonstrator Fichte sich selbst nöthigte, den Atheismus (die reine Begrifflichkeit Gottes) anzuerkennen: so war es nur in der Natur der Sache begründet, dass Jacobi, dieser muthige Vertheidiger des Theismus, sich der Wissenschaft an sich und all ihrer Folgerungen annahm, ob auch die halbe Welt aus Eifer für die orthodoxe Christuslehre über den Atheisten Fichte herfiel und ihn aus ihrer Gesellschaft gleich einem ausstiess, der Kain's Zeichen auf der Stirne trug. Man brauchte sich ja nur an ihn (Jacobi) zu halten und alle Furcht vor dem Atheismus der Wissenschaft war beseitigt.

Getragen von dieser seiner Ueberzeugung und Sicherheit im Glauben erklärte er in seinem „Schreiben an Fichte“ diesen Eiferern, dass sie ein ganz unnöthiges Geschrei erheben. Es habe ja die Wissenschaft, sie mag Arithmetik oder Geometrie oder transscendentale Philosophie heissen, überhaupt nichts mit der Idee Gottes zu schaffen; die Wissenschaft an sich sei weder atheistisch noch theistisch und könne, wenn ihr überhaupt eine derartige Frage gestellt werde, selbe nur im Gewande des Atheismus als eine unberechtigte zurückweisen. Desshalb sei auch Fichte's Wissenschaftslehre weder atheistisch noch theistisch und der scheinbare Fichte'sche Atheismus liege nur in der nicht genügenden Vermeidung des Anscheines, als sollte durch Transscendentalphilosophie ein neuer einziger Theismus eingeführt und durch ihn jener alte der natürlichen Vernunft als durchaus ungereimt vertrieben werden. Ganz ohne Noth aber habe Fichte sich und seine Philosophie dadurch in ein übles Gerücht gebracht. Dass sie von Gott nichts wisse, gereiche der Transscendentalphilosophie zu keinem

punkte der Individualität und des Lebens Stehenden als kategorischer Imperativ spricht (Fichte l. c. I, 472), was von dem auf dem praktischen Standpunkt der Reflexion Stehenden als ausser ihm seiend gesetzt und Gott genannt wird. (Fichte's Leben und lit. Briefw. II, 181.) [42] Vgl. III, 175—195.

Vorwurf, da es allgemein anerkannt sei, Gott könne nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewusst werden könnte, wäre gar kein Gott.[43]

Diese Behauptungen erläutert Jacobi durch das Prinzip der Wissenschaft selbst, welches nemlich Einheit von Subjekt und Objekt sei — in der Art, dass der Causalnexus beide bestimmt. Unter dieser Voraussetzung kann Wissenschaft nur idealistisch oder materialistisch sein, welche beiden Richtungen aber nicht divergiren, sondern sich allmählig ineinander verlieren — der Materialismus in den Idealismus. Schon Spinoza wäre die Verklärung des Materialismus gelungen, wäre ihm einmal der Gedanke gekommen, seinen philosophischen Cubus umzustellen; denn unfehlbar hätte sich dann alles zum transscendentalen Idealismus umgewandelt, durch welchen Materialismus und Idealismus ein untheilbares Wesen geworden sind. Wissenschaft besteht in der Selbsthervorbringung ihres Gegenstandes und ist dieses in Gedanken Hervorbringen selbst. Der Inhalt einer jeden Wissenschaft ist nur ein inneres Handeln, ihr ganzes Wesen also die nothwendige Art und Weise dieses in sich freien Handelns.[44]

Diese reine, d. i. durchaus immanente Philosophie ist auf die Fichte'sche Weise allein möglich; denn sie ist das System aus dem Ich als Ich, die blosse That = That, die Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht. Sie ist in sich absolut, wenn das weltschöpferische Ich sein eigener Schöpfer geworden. Und dies gelingt dem Ich, wenn es sich dem Wesen nach vernichtet hat, damit es im Begriff rein und lauter wieder ersteht. Cogito, ergo sum. Reflexion und Abstraktion sind im Grunde Eins, eine Handlung des Auflösens alles Wesens im Wissen, progressive Vernichtung durch immer allgemeinere Begriffe. Vernichtend lernte ich erschaffen.[45] Was ich aber auf wissenschaftliche Weise neu erschaffe, ist kein Wesen mehr, ist nur mehr leere Form. Und so sind im Grunde unsere Wissenschaften Spiele, welche der menschliche Geist zeitvertreibend sich ersinnt, ohne einer Erkenntniss des Wahren (Wirklichen) auch nur um ein Haar breit näher zu kom-

[43] III, 6. 7. [44] III, 10—16. Beide wollen wir, schreibt Jacobi an Fichte, dass die Wissenschaft des Wissens — diese Weltseele in der Erkenntnisswelt — vollkommen werde: darin unterscheiden wir uns aber, dass Sie es wollen, damit sich der Grund aller Wahrheit hierin zeige; ich, damit offenbar werde, das Wahre selbst sei ausser ihr vorhanden. (III, 16. 17.) [45] III, 19—23.

men, wie dies Kant und besonders Fichte unumstösslich darlegten. Und in der That würde das Wahre aufhören, das Wahre zu sein, könnte es gewusst, also ein Geschöpf des Ich werden. Unter dem Wahren ist etwas zu verstehen, was vor und ausser dem Wissen ist, was der Vernunft erst einen Werth gibt. In der Vernunft ist nur Ahndung des Wahren gegeben. Wo diese Weisung auf das Wahre fehlt, da ist keine Vernunft, da fehlt das Unterscheidungsvermögen des wahren Wesens vom Wesen der Einbildungskraft; unsere Vernunft kann nur wahrnehmen, wenn wir auch eine freischaffende Vernunft, die das Wesen selbst der Wahrheit ist, und darin wir selbst unseren Ursprung haben, um des Guten und Wahren willen als vorhanden zugestehen müssen. Ja! es ist ein höheres Wesen, mehr als Ich, besser als Ich! — ein ganz Anderer — Gott. Ohne ihn mag ich nicht sein.[46]

Gott ist der Ursprung und die Gewalt des Wahren und Guten in uns. Nicht das Gesetz, — er ist der erste, dem ich zu folgen habe; denn das Gesetz ist um des Menschen willen gemacht. Zwar ist das Moralprinzip der Vernunft: Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst. Stete Einheit ist das Höchste im Begriffe; denn diese Einheit ist die absolute, unveränderliche Bedingung des vernünftigen Daseins überhaupt: in ihr und mit ihr allein hat der Mensch Wahrheit und höheres Leben. Aber Einheit selbst ist nicht das Wahre; sie selbst in sich allein ist öde, wüst und leer.[47] Die Wissenschaft an sich ist diese Einheit und so das Resultat derselben ein wahres An-sich-Nichts. Wegen dieses unglücklichen Endes, das jedem wissenschaftlichen Bestreben anhänge, ziehe darum er (Jacobi) noch immer seine Philosophie des Nicht-Wissens dem philosophischen Wissen des Nichts vor; er halte sich aber darum noch nicht für berechtigt, den wahren Philosophen gottlos zu nennen. „Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede erniedrigende Begierde wirklich zu erheben weiss, der sieht Gott von Angesicht und es ist zu wenig von ihm gesagt, dass er nur an ihn glaube. Gäbe nun auch ein solcher selbst seinem System den Namen „atheistisch:“ seine Sünde wäre doch nur ein Gedankending, eine Ungeschicklichkeit des Künstlers in Begriffen und Worten; ein Vergehen des Grüblers, nicht des Menschen. Nicht

[46] III, 29—35. [47] III, 36—41.

das Wesen Gottes, sondern nur ein Name würde von ihm geleugnet.“[48] Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann; er erhascht ein Gespenst, sowie er sich isolirt erfasst, weil es unmöglich ist, dass der Mensch ohne Gott mehr sei, denn ein Gespenst, weil er mit Gott aus seiner Seele die Religion vertilgen muss, verspotten jede Anregung und Eingebung eines Höhern, verbannen aus seinem Herzen jede Andacht, jede Anbetung.[49]

Ich wiederhole Jacobi's innerste Ueberzeugung, — der consequente Denker stosse nirgend auf einen Gott, weil der Gott der Menschen nicht gewusst werden könne; und es liege in Fichte's Verklärung des Spinoza zur Wissenschaft an sich nur eine eheliche Consequenz.[50] Wenn aber auch die Wissenschaft innerhalb ihrer Gränzen bis zur Behauptung vorgehen dürfe — ja müsse, dass sie nirgend in ihr auf einen Gott treffe: so sei sie, meint J., noch keineswegs berechtigt, sich selbst so zu vergöttern, dass sie die Existenz eines Gottes auch ausser ihr leugnen will. Der transscendentale Idealist Fichte muss Gott leugnen, wie der Demonstrator Spinoza, und es kann ihm dies Niemand mit Recht zum Fehler anrechnen; es kann ihm höchstens zum Fehler angerechnet werden, dass er den Satz „Es ist kein Gott!“ als einen allgemein gültigen bestehen zu lassen scheint, obwohl er nur in der Wissenschaft, nicht aber im Leben gilt. Die transscendentale Philosophie kann nicht theistisch sein, aber — so lange sie das nicht will — auch nicht atheistisch. Dass Fichte das will, ist die Versündigung desselben.[51]

Zwischen Jacobi und Fichte liegt jene Kluft, ohne welche ein einseitiger Lebensenthusiasmus und ein einseitiger Enthusiasmus des Logos nicht bestehen können. Da aber alle menschlichen

[48] III, 46. Mag die Philosophie Gottes Persönlichkeit vernichten, der edle Mensch ist der beste Zeuge für die Existenz Gottes; hiefür zeugt ihm der Atheist Spinoza. In der Rechtfertigung wider M. Mendelssohn ruft er aus: „Und sei du mir gesegnet, grosser, ja heil. Benediktus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in deiner Seele, und seine Liebe war dein Leben.“ (IV^{a}, 245.) [49] III, 43-50. [50] Derselbe Beweggrund ist's, wenn Jacobi von Reinhold, diesem unermüdlichen Vermittler, wenig erbaut war: „In seinen zwei Taschen, sagt er, hat derselbe schon alles beisammen, in der einen die Metaphysik der Natur, in der andern die Metaphysik der Sitten; diese soll man ihm nur umkehren lassen.“ (Briefw. II, 192.) [51] III, 5—7.

Einseitigkeiten im Wirklichen ihren Ausgleichungspunkt haben und in der Regel die Extreme sich berühren, so kann und wird es nicht wundern, wenn auch diese beiden, jemehr sie äusserlich als Gegner sich kennzeichnen, desto mehr im tiefen Herzensgrund sich finden. Mögen uns Fichte's Worte selbst zu diesem Punkte hinleiten: „Ich habe, schreibt Fichte an Jacobi, diesen Sommer (1795) in der Musse eines reizenden Landsitzes Ihre Schriften wieder gelesen und nochmals gelesen und bin allenthalben, besonders in Allwill, erstaunt über die auffallende Gleichförmigkeit unserer philosophischen Ueberzeugungen. Das Publikum wird an die Gleichförmigkeit kaum glauben; vielleicht Sie selbst nicht, scharfsinniger Mann Sie sind ja bekannter Massen Realist und ich bin ja wohl transscendentaler Idealist, härter als Kant es war Wozu ist der spekulative Gesichtspunkt und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht fürs Leben ist! Hätte die Menschheit von dieser verbotenen Frucht nie gegessen, so könnte sie der ganzen Philosophie entbehren. Aber es ist ihr eingepflanzt, jene Region über das Individuum hinaus, nicht blos in dem reflektirten Lichte, sondern unmittelbar erblicken zu wollen; und der erste, der eine Frage über das Dasein Gottes erhob, durchbrach die Gränzen, erschütterte die Menschheit in ihren tiefsten Grundpfeilern und versetzte sie in einen Streit mit sich selbst, der noch nicht beigelegt ist und der nur durch kühnes Fortschreiten bis zum höchsten Punkte, von welchem aus der spekulative und praktische vereinigt erscheinen, beigelegt werden kann. Wir fingen an zu philosophiren aus Uebermuth und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wir erblicken unsere Nacktheit, und philosophiren seitdem aus Noth für unsere Erlösung. Allwill macht den transscendentalen Idealisten, wenn sie sich nur begnügen wollen, ihre eigenen Gränzen zu decken, und dieselben recht fest machen wollen, Hoffnung zu einem ewigen Frieden und sogar zu einer Art Bündniss.“ [52] Diese Worte sind nicht ohne tiefes Bewusstsein von einer gegenseitigen

[52] Briefw. II, 207 sq. Derselbe schreibt 1796 an Jacobi: „Auch Sie suchen alle Wahrheit, wo ich sie suche: im innersten Heiligthum unsers eignen Wesens. Nur fördern Sie den Geist als Geist, so sehr die menschliche Sprache es erlaubt, zu Tage: ich habe die Aufgabe, ihn in die Form des Systems aufzufassen, um ihn statt jener Afterweisheit in die Schule einzuführen. Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren! Sie gehen gerade ein in den Mittelpunkt; ich habe es jetzt grösstentheils mit den Elementen zu thun

Uebereinstimmung geschrieben. Und in der That setzen beide die Handlung über den Gedanken. Fichte hat um dieses Prinzips willen Kant völlig umgestürzt, ohne jedoch dessen Gegner zu werden; er gab eben in seiner Wissenschaftslehre der praktischen Vernunft den Primat. Jacobi aber ist so sehr Lebensenthusiast, dass er im Vergleich zur individuellen Selbstthätigkeit sogar die Wissenschaft ein Spielzeug nennt, — freilich das schönste und edelste des Menschen. Beide legen dem Genialen im Menschen das Vermögen bei, dass es sich selbst in der Sinnenwelt zum Ausdruck bringt. Das Unterscheidende liegt nur darin, dass bei Fichte die praktische Vernunft zugleich eine vernünftige Praxis ist, also dem Leben die Vernunft einwohnt; bei Jacobi aber Vernunft und Praxis in einer Weise bestehen, dass einerseits für die Wissenschaft das wahre Leben, andrerseits fürs Leben ein festes Knochengerüste wenigstens in Frage gestellt ist, dass Jacobi also statt der praktischen Vernunft „entweder Praxis oder Vernunft (Denkvermögen)" findet. Die Philosophie Fichte's reicht der Spinoza's und Jacobi's zugleich die Hände; sie ist eben so sehr ein verklärter Spinozismus oder das Jacobische Ideal der Wissenschaft, wie sie die zur Wissenschaft durchgedrungene Glaubensphilosophie Jacobi's ist. Es sprechen hiefür eine Menge Stellen, die nur mehr in er Demonstration selbst das Prinzip beider als ein sich gegenseitig entgegentretendes anzusehen gestatten.[53]

Der schroffe Gegensatz, den beide äusserlich bieten, findet

und will nur erst den Weg ebnen (Briefw. II, 223). So lange Jacobi auf dem philosophischen Standpunkte der Briefsammlung Allwill's und des Woldemar stand, musste ihm Fichte Herz und Handschlag entgegenbringen; die göttliche Idee tritt in genannten Schriften (ganz im Sinne Fichte's) genial in das Leben der Individuen ein, um den Abstraktionen vom Leben oder der Moral primitive Objekte zu bieten. Aber schon 1799 bewirkte zwischen Fichte und Jacobi der bekannte salto mortale des letztern eine Scheidung für immer.

[53] Fichte spricht in seinen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (1806): „Wir sagen, dieser Mensch liebt die Idee, da es doch nach der Wahrheit die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseins der Idee ist, welche Person keineswegs an und für sich selbst da ist oder lebt." (p. 15. 48. 55.) Und Jacobi sagt in seinen fliegenden Blättern: „Das charakteristische Zeichen des Genie's ist das Vergessen seiner selbst durch das Leben in einer Idee. Das Leben in der Idee muss das eigene natürliche Leben ganz verschlingen (VI, 157)." Ebenso setzt ersterer das Ich und das Nicht-Ich sich gegenseitig bestimmend (J. G. Fichte's W. I, 150) — kein Subjekt kein Objekt und umgekehrt —, während letzterer gleichfalls darauf hin-

seine Erklärung und Begründung einzig in dem Jacobi'schen Vorurtheil, es sei das Innere gegen das Aeussere nur durch einen schroffen Dualismus zu bewahren. Denn der philosophische Kern der Nicht-Philosophie Jacobi's fordert im Grunde von ihrem Begründer Jacobi dieselbe That, welche Fichte in Bezug auf die Kantische Philosophie wirklich vollzogen — ein Umstand, der im Kampfe Jacobi's gegen Schelling auf das prägnanteste hervortreten wird. Er muss mit derselben Nöthigung das Subjekt aus dem Objekt, wie Fichte sein Objekt aus dem Subjekt, herleiten. Und beachten wir dabei, dass das Jacobi'sche Du und das Fichte'sche Ich als das allumschlingende Eine schon ihrem Wesen nach jedes Gegensatzes entbehren, und dass beide ihrem Inhalte nach eben die Intelligenz zum Ausdruck bringen: dann trägt augenscheinlich nur das erwähnte Vorurtheil die Schuld, wenn diese anscheinend strengen Gegensätze sich nicht zusammen finden. Die Gefühlsüberschätzung lässt Jacobi nicht bis zum In-eins-Gedanken einer genialen Lebendigkeit und einer organischen Gestaltung vordringen; die Gefühlsseligkeit des Individuums macht es ihm unmöglich, zwischen Leben und Wissenschaft eine nothwendige Verbindung herzustellen,[54] so dass „alle philosophische Erkenntniss ihrer Natur nach nicht faktisch, sondern genetisch, nicht irgend ein stehendes Sein erfassend, sondern innerlich erzeugend und construirend dieses Sein aus der Wurzel seines Lebens ist.“[55]

Mit dem Schreiben an Fichte erschien (1799) die „Vorrede zu einem überflüssigen Taschenbuche für das Jahr 1800.“ Darin wird in jovialer Weise die neueste Philosophie auf die Rettung des Ueberflüssigen angewendet.[56] Im selben Jahre

weist, dass kein Ich ohne Du bestehen kann (II, 40) und der Gegenstand ebensoviel zur Wahrnehmung des Bewusstseins beiträgt als das Bewusstsein zur Wahrnehmung des Gegenstandes (II, 175). Beide heissen zugleich die Schöpfung eine Darstellung Gottes, welche in innigster Beziehung zum Vernunftprinzipe des Menschen steht. (III, 195. 202. 204; IV^a, 242; V, 217; VI, 160; Fichte l. c. V, 267; IV, 381. 387; und Ueber das Wesen des Gelehrten p. 27). Das Dasein oder die Darstellung des göttlichen Lebens, behauptet Fichte, geht in dem gesammten menschlichen Leben auf und ist durch dasselbe rein und ganz erschöpft (Ueber das Wesen des Gelehrten p. 28); und Jacobi lässt Gott im Menschen leben und lieben (III, 276. 280; V, 380; VI, 90. 93. 210). Endlich nennt Fichte göttlich, was der göttliche Mensch thut (l. c. p. 41); und behauptet Jacobi: „Gerecht, tugendhaft, edel, vortrefflich sei, was der gerechte, tugendhafte, edle, vortreffliche Mensch seinem Charakter gemäss ausübe, verrichte und hervorbringe; einen andern Grund hätten diese Begriffe nicht (V, 379. 417. 421. 422).

[54] Vgl. II, 314. [55] Ueber das Wesen des Gelehrten p. 14. [56] VI, 99 sq.

erschien auch die kurze Abhandlung „Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriff der Vernunft.“ Es wird die Frage erörtert, welche Jacobi schon in den Briefen über die Lehre Spinoza's [57] andeutete: Hat der Mensch Vernunft oder hat Vernunft den Menschen? Ist die Vernunft Substantivum oder Adjektivum? Ist sie das Wesen des Menschen oder eine Beschaffenheit desselben? [58] In der Bestimmung der Freiheit, sagt Jacobi, ist die Möglichkeit der Beantwortung gelegen. Freiheit aber ist das Selbständigkeits- und Selbstthätigkeitsvermögen des Menschen. Durch dasselbe erhebt sich der Mensch über die Natur, ohne sich als Mensch von der Vernunft, die im Begriff allein ihr Wesen hat, losringen zu können, so dass das adjektive Vermögen (das Denkvermögen des Menschen) von dem freien Vermögen als Substantivum abhängig ist. Der Mensch vereinigt in sich Freiheit und Nothwendigkeit und ist dadurch ein der Schöpfung gleiches Geheimniss, eine Thatsache des Geistes selbst, die sich streng philosophisch nicht beweisen lässt. Nicht nur Nothwendigkeit ist zu setzen, sondern auch Freiheit, weil es unmöglich ist, dass das Wahre, Gute und Schöne Täuschung und Lüge sei. [59] Es sind zwar diese Behauptungen von Bedürfnissen abgeleitet, aber sie verlaufen sich bis in das tiefste Wesen des Geistes und können gerade ob dieses ihres Gewichtes nicht unbeachtet bleiben. Der Vertheidiger der selbständigen Individualität musste darum auch zu einem lang vermissten Ansehen gelangen. [60]

Hieran reihen sich (1801): die bereits (p. 92 sq.) im Auszug mitgetheilte Abhandlung „Ueber das Unternehmen des Kriticismus etc.“ und „Ueber eine Weissagung Lichtenberg's.“ An die Prophezeihung Lichtenberg's, dass eine Zeit kommen werde, wo wir nur noch an Gespenster glauben, wo wir selbst sein werden wie Gott, wo Sein und Wesen überall ist und nur sein kann — Gespenst, [61] knüpft Jacobi sein Glaubensbekenntniss. Das Wahrste kann nur so wahr sein als Gott lebet; die Schöpfung nur wahr

[57] IV', 17 sq. [58] II, 313. 314. [59] II, 315—322. [60] Am 15. Okt. 1799 schrieb er an H. Schenk: „Göthe schrieb vor einiger Zeit an meinen Sohn Max: „„Ihr Vater hat jetzt die Satisfaktion, dass seiner Bemühungen mit Ehren allgemein gedacht wird. Ich freue mich, dass er es erlebt. Denn gewöhnlich, wenn die Einsicht eines vorzüglichen Mannes von der Vorstellung seiner Zeit zu sehr abweicht, ist die Ehre, anerkannt zu werden, nur den Manen aufbehalten.““ (Briefw. II, 205).“ [61] Vermischte Schriften Bd. I, 166.

mit dem Schöpfer.[62] Der Glaube an Gott ist darum des Menschen natürlicher Instinkt, den der Mensch zwar ersticken kann, der aber in der Ordnung da ist; er bedarf wegen seiner Unmittelbarkeit weder der Erklärung noch des Beweises. Der Weise empfindet, sieht und glaubt.[63] Aller Wesen Beginn war bei Gott, Gott selbst das Maass. Er erfand Gesetz und endliches Wesen; Mannichfaltigkeit und Einheit in unerforschlicher Verbindung; Dasein, Natur; das Wunder der Sinne und das Geheimniss des Verstandes: den Menschen. So wenig der Mensch, ehe denn er war, sein Dasein sich vorgesetzt und bereitet hat; so wenig hat er auch das erste Wort aus seinem Munde, ehe denn es war, sich vorgesetzt und bereitet. Was ist der Laut, der Blick, das Wort ohne den Gottesgeist, der den Menschen zu jedem menschlichen Verständniss treibt?[64] Wir setzen das Wahre unmittelbar durch die Vernunft, wir setzen durch die Vernunft Anfang, wozu der Verstand niemals gelangt. Der Verstand ist mit seiner Sinnlichkeit, ohne welche er nicht ist, in der Entäusserung von der Vernunft nur ein verkehrtes Thier, das in seinen Anschauungen blind, in seinen Vorstellungen und Begriffen aber sehend sein will.[65] In ihm tönt es, aber nichts ertönt. Ihm ist keine Frage des Was? Woher? Worin? Womit? verständlich; sein Wesen ist ein immerwährendes Vereinfachen (Begriffe bilden) und nur weil er nicht bis zur gänzlichen Vernichtung fortschreiten kann, bleibt der Verstand in Thätigkeit.[66] Der Mensch hat also die Wahl: entweder alles aus Einem, oder alles aus Nichts herzuleiten. Wir ziehen, sagt Jacobi, das Eine, das nothwendig Einer ist, vor und nennen es Gott. Gott allein nur ist der Alleinige; er ist allein das vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen.[67] Aber er ist nicht, wenn er nicht ein Geist ist, wenn ihm Selbstbewusstsein, Substanzialität und Persönlichkeit mangeln. Nur im Geiste und durch den Geist ist wahres Sein und Dasein möglich; er ist der Anfang als der Anfanglose. Darum suchst Du überall ein Erstes und doch kann ein Erstes nie begriffen werden, weil es die Ursache des Begreifens selbst ist. Hier verweile, schliesst Jacobi, und sinne nach, tiefer und tiefer! Dann wirst du vernehmen: Er ist! — der diesen Geist aus sich geboren hat: Er will, und weiss und ist.[68]

Kant hat die Scheidung von Verstand und Vernunft ange-

[62] III, 200. 201. [63] III, 205–208. [64] III, 211—216. [65] III, 216. 220—222. [66] III, 226—228. [67] III, 333. 336. [68] III. 240—243.

bahnt; Jacobi ist in dieser Hinsicht ein nur zu gelehriger Schüler Kant's gewesen. Vorstehende Abhandlung zeugt hievon. Hiedurch ist aber auch der Mensch glücklich zwischen zwei Stühle gesetzt und jeder positive Gehalt desselben ein Bettelbrod — ein Gnadengeschenk des Du. Und Jacobi wäre sich nur consequent geblieben, wenn er hieran die Behauptung gereiht hätte: Das Wesen des Geistes steht ausser dem Geiste, das Licht ausser dem Geiste, die Erkenntniss ausser dem Geiste, Wahrheit ausser dem Geiste — des Menschen nemlich — d. i.: ausser der Wissenschaft. — Jener tiefsinnige Gedanke in Allwill und Woldemar: „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu legen" — ist bei der Fundirung eines transscendenten (nicht: transscendentalen) Gottes verloren gegangen. Um dieses Gottes willen wird der Mensch weniger als ein Bettelkind.

Zur selben Zeit (1801) besuchte er — von seinem freiwilligen Verbannungsort aus — den Rhein und Paris. Die trüben politischen Ereignisse veranlassten eine ziemlich rasche Umkehr und zugleich den Entschluss, in Zurückgezogenheit das Leben zu beschliessen.[69] Anders aber war es ihm vom Schicksal bestimmt. Kurfürst Max von Bayern beschloss, die Academie der Wissenschaften zu München neu zu formiren, und Jacobi sollte beihelfen.[70] Seine gesunkenen Vermögensverhältnisse waren die äusserliche Veranlassung, dem Rufe (1804) Folge zu leisten.[71] In München fand er den Gefährten seiner Jugend Heinrich Schenk, — den Verf. der Geschichte des Agis und Cleomenes in Woldemar,[72] — als hohen Staatsbeamten wieder. Als 1807 die k. Academie der Wissenschaften neu constituirt war, eröffnete er die Sitzungen als Präsident. Dies geschah mit der Abhandlung „Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck." Nur die freie Wissenschaft, nicht die Knechtin des Leibes, sagte Jacobi, hat eine befreiende, eine auf die Kulturentwicklung des Menschengeschlechts

[69] Näheres: Deycks l. c. p. 132—136. [70] Briefw. II. 360 sq. [71] Er hatte nemlich ein Fabrikgeschäft; das ging so lange gut, als demselben sein Schwager vorstand. Nach dem Tode dieses Mannes gerieth es in missliche Zustände, zugleich erlitt das Handlungshaus, welchem er vorgestanden hatte, nach und nach so beträchtliche Verluste, dass Jacobi's Vermögen auf den 3. Theil zusammenschmolz. Da kam der Ruf nach München. (Briefw. I, p. XXVII; l. c. II, 329. 344.) Näheres hierüber und über die Reise etc. Deycks l. c. p. 137—144. [72] Briefw. I, p. XXVIII.

fördernde Wirkung;[73] nur Wissenschaft in philosophischem Geiste macht frei, unterbricht die Zeiten, verändert sie auf Jahrhunderte hinaus; erleuchtet, veredelt, befreit.[74] Hiemit im innigsten Zusammenhange aber steht, dass der Mensch ein freies, mit einem schöpferischen Geiste begabtes selbständiges Wesen ist, — ein Wesen, das über die Natur hinausreicht, dessen Instinkt Religion ist. Es besteht keines ohne das andere.[75] Nur wenn der Mensch frei ist, kann er sich erwähntem Ziele nähern oder von ihm entfernen. Sinn und Vernunft liegen im ständigen Kampfe. Die Vernunft hat Ansehen, die Leidenschaften aber haben Gewalt. Kräftige Selbstentwicklung durch Adel der Gesinnung und Energie des Geistes innerhalb ganzer Völkerschaften sind der Stempel des bessern Zeitalters.[76]

XI.

Es lag nur im natürlichen Entwicklungsgange, dass und wie während dieser Ereignisse bereits Schelling die Philosophie Fichte's fortgeführt hatte. Die Bilderwelt Fichte's musste durch sich selbst aus der antithetischen Stellung zum Ich heraus und zur Synthese von Subjekt und Objekt fortdrängen, um so im Rückschluss die Wirklichkeit wieder zu erlangen. Geschah aber solches, so war damit der subjektive Idealismus überwunden, das Absolute, nicht mehr wie bei Fichte das Subjekt, sondern die Einheit von Subjekt und Objekt. „Ich nenne Vernunft, sagt Schelling,[1] die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjekts und Objekts gedacht wird.“ Am Schlusse der Vergleichung von Jacobi und Fichte sprach ich mich dahin aus, dass das vollendete Objekt Jacobi's und das Fichte'sche Subjekt, als das allumschlingende Eine, jedes Gegensatzes schon dem Wesen nach entbehrend, sich mit leichter Mühe zu einer Gleichung der Identität dieser anscheinend strengsten Gegensätze formen liessen. Diesen Standpunkt erringt die Schelling'sche Identitätslehre, und sie schwingt sich zur objektiven Genesis empor, nachdem das schöpferische Subjekt sich als absolute Intelligenz über jeglichen Gegensatz erhoben hat. Der Identitäts-

[73] VI, 11–15. [74] VI, 29. 30. [75] VI, 46. [76] VI, 50. 52. [1] Darstellung meines Systems § 1.

lehre sind Subjekt und Objekt correlative Begriffe.[2] Schelling fordert nicht wie Fichte um des absoluten Subjekts willen das Objekt zu vergessen, oder wie Spinoza wegen des absoluten Objekts die Setzung des Subjekts zu unterlassen; er fordert, beide als solche zugleich zu denken und zu vergessen: zu denken, insofern beide, Subjekt und Objekt, im Identitätsurtheil als correlat hervortreten;[3] zu vergessen, insofern der Vollzug des Correlaten in der Copula des Identitätsurtheils ruht, welche an sich als der absolute Indifferenzpunkt, als die Identität selbst zu Tage tritt.[4] Wir erfassen nemlich das höchste Prinzip der Identitätslehre als die Gleichung an sich (A = A),[5] welche natürlich als solche in absoluter Indifferenz auftritt und ihr Sein nur im Ausgleich der Differenzen (A = B) haben kann.[6] Diese höchsten Gegensätze (A, B) sind Subjekt und Objekt, Denken und Sein, also der allgemeinste Ausdruck der Gleichung: Subjekt ist gleich dem Objekt.[7]

Das Fichte'sche Subjekt und das Spinozistische Objekt werden sonach parallelisirt; die Einseitigkeiten müssen schwinden. Denn nur durch Identifizirung beider Richtungen wird die Einseitigkeit aufgehoben. In der Fundamentalgleichung der Identitätslehre[8] ist jeder Vorzug der einen oder andern Seite von vornherein unmöglich. Die Uebermacht des Fichte'schen Subjektismus wird durch den Materialismus des Spinoza und umgekehrt gedämpft, indem Intelligenz und Natur in ein völlig gleiches Verhältniss zum Unbedingten als der immanenten Harmonie beider gestellt sind.[9] Es gewinnt hierdurch einmal das Subjekt realen

[2] Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letztere das Prinzip hergeben, aber er muss Grund und Mittel sein, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. (Schelling's s. W. VII, 356.) [3] l. c. § 19, 20. [4] l. c. § 6; neue Zeitschrift f. sp. Physik I, § 3 p. 49—77. [5] Darstellung m. S. § 15 und Zus. 2. [6] l. c. § 21. [7] l. c. § 22. 26. Soll der Widerstreit, zwischen Subjekt und Objekt aufhören, so muss das Subjekt nicht mehr nöthig haben, aus sich selbst herauszutreten, beide müssen absolut identisch werden, d. h. die Synthese hätte sich in einer Thesis geendigt. Eines von beiden muss geschehen. (Philos. Briefe über Kriticism. und Dogmatism. 1795 p. 137, 138. vergl. 134.) [8] Mathematisch ausgedrückt möchte sie etwa sich darstellen als $\overset{>}{S}^{(s,-o,)} = \overset{>}{O}^{(o,-s,)}$ wenn nemlich S und O so viel wie Subjekt und Objekt bezeichnen [9] Erdmann. Gesch. d. Philo. III[b], 80.

Gehalt, und dann das Objekt idealen Charakter.[10] Aussenwelt nud Innenwelt sind gleich real, gleich correlat, und das Absolute ist eine Macht, welche sich über das Subjektive und Objektive erhebt und beide nur als Momente in sich begreift.[11] In diesem Urgrunde sind beide Eins und Dasselbe; es findet nur ein formaler Unterschied statt.[12] Das ist der Punkt, in dem das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind; es ist die intellektuelle oder Vernunftanschauung, die Vereinigung von Idealismus und Realismus.[13]

Aus der absoluten Indifferenz (A = A) gelangt Schelling zur absoluten Identität durch die doppelte Anschauung — einmal, dass die Welt nur als unser Anschauen ist, — dann, dass die Welt nur durch unser Handeln uns objektiv wird, — denn dadurch muss sich zeigen, dass der Handelnde in der Anschauung nur seine eigne Handlungsweise anschaut; und das Leben der Identität selbst ist hiedurch gewonnen. Der transcendentale Idealismus ist in seiner ganzen Ausdehnung dadurch auferbaut, dass Schelling alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die

[10] Der consequente Dogmatismus (Spinoza), sagt Schelling (philos. Schriften I, 13. 14), gewinnt, dass das, was nicht Ich ist, Ich, das, was Ich ist, Nicht-Ich werde. Die Welt ist bei ihm nicht mehr Welt, das absolute Objekt nimmer Objekt; keine sinnliche Anschauung, kein Begriff erreicht seine eigene Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Ebenso ist das absolute Ich, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist (l. c. p. 9). So ist Prinzip des Dogmatismus ein vor allem Nicht-Ich und mit Ausschliessung alles Nicht-Ichs gesetztes Ich. Mitten inne zwischen beiden liegt das Prinzip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ich's, oder was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nicht-Ich's (l. c. p. 13). Von hier aus lässt sich der Weg finden, dadurch im Verlauf sich an die Stelle Fichte's $\overset{>}{S}^{(s,-o,)}$ das Jacobische Subjekt mit seiner realen Genesis setzen muss; dann aber verwandelt sich von selbst obige Gleichung (Anm. 8) in folgende: $\overset{>}{S}^{(o,-s,)} = \overset{>}{O}^{(o,-s,)}$ Es ist dies wohl die höchste Stufe der Philosophie — ein objektiver Idealismus, den Schelling wirklich in seinem Monotheismus angebahnt. [11] Dies Absolutum bleibt noch diese Macht, als schon Schelling durch seine positive Philosophie das göttliche Weltsubjekt, den Herrn der Schöpfung, gewonnen. Wie die Götter Griechenlands trotz ihrer lichten Gestaltung im Fatum bleiben, so ist auch das Letzte der Philosophie incoërcibel, unfasslich, unendlich. In ihm ist auch Gott nur ein Seiendes und es darf das Absolute der Philosophie mit Gott nicht geradezu verwechselt werden. „Es ist nicht nicht Gott, es ist auch nicht Gott, es ist auch das, was nicht Gott ist. Es ist also insofern über Gott eine Uebergottheit.“ (Schelling IX*, 217.) [12] Darstellung m. S. § 22. 23. [13] Neue Zeitschrift f. sp. Phys. I, § 2 p. 23—48.

gesammte Philosophie als das, was sie ist, nemlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewusstseins, für welche das in der Erfahrung niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Dokument dient, vorgetragen hat. [14] Er hat das ganze Gebiet des Seins einmal als Objektives in der Naturphilosophie, einmal als Subjektives in der Transscendentalphilosophie dargestellt, um schliesslich in der Philosophie der Kunst das zu finden, worin Natur und Intelligenz, die wegen ihres Parallelismus für sich die beiden ewig entgegengesetzten sein müssen und niemals in Eins übergehen können, [15] ihre Versöhnung feiern. — Eine eingehende Darstellung der Identitätslehre würde das Bedürfniss übersteigen; es genügt wohl, hievon jene Momente anzudeuten, welche für die Angriffe Jacobi's von besonderem Werthe sind, und wir genügen einer derartigen Forderung, wenn wir die Identitätslehre als ein für sich bestehendes Ganzes und die daran sich reihende positive Philosophie als einen Abfall vom bisherigen Wege zu betonen vermögen.

Alles Wissen, sagt Schelling, beruht auf der Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. Der Totalbegriff des einen heisst Natur, der des andern das Ich oder die Intelligenz. In keinem der beiden Begriffe ist der andre enthalten, beide schliessen sich also gegenseitig aus; aber im Wissen sind das Objektive und Subjektive so vereinigt, dass beide gleichzeitig und Eins sind. Indem ich diese Identität erklären will, muss ich sie schon aufgehoben haben; ist sie aufgehoben, so kann ich von jedem der beiden ausgehen, weil keins einen Vorzug hat; eine Erklärung der Identität werde ich aber nur dann erreichen, wenn die eine Seite zur andern hinzukommen kann, so dass sie übereinstimmen, weil ja im Begriff des Einen selbst nichts vom Begriff des andern enthalten ist. [16] Nimmt man das Objektive als Erstes an, so frägt sich, wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt, oder wie die Natur dazukommt, vorgestellt zu werden? Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, die Natur intelligent zu machen und ihre höchste Vervollkommnung wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens, also die Selbstauflösung der Natur in eine Intelligenz; denn nur dadurch erreicht die Natur ihr höchstes Ziel, weil sie

[14] System des trans sc. Ideal. p. VIII. [15] l. c. p. IX. [16] l. c. p. 1 - 3.

nur, indem sie sich selbst ganz Objekt wird, vollständig in sich selbst zurückkehrt.[17] Wird das Subjektive zum Ersten gemacht, so heisst die Aufgabe, wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? Schon um des prinzipiellen Begriffs willen muss dem transscendentalen Wissen die Gewissheit vom Dasein der Aussendinge ein blosses Vorurtheil sein und es kann demselben aus gleichem Grunde nie darum zu thun sein, das Dasein der Dinge an sich zu beweisen, sondern nur, dass das Vorurtheil hievon ein natürliches und nothwendiges sei. Dem Transscendentalphilosophen hat nur das Subjektive ursprüngliche Realität; er kann darum auch nur das Subjektive im Wissen sich unmittelbar zum Objekt machen; es ist sonach die Natur der transscendentalen Betrachtungsart, dass das Subjektive sich selbst beständig Objekt werde.[18] Höchstes Prinzip des Wissens ist das Ich, das nichts von seinem Denken Verschiedenes, nichts ausser dem Denken ist. Das Ich ist reiner Akt, reines Thun, was schlechthin nicht-objektiv sein muss im Wissen,[19] eben deswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. Soll es also Objekt des Wissens werden, so muss dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dies Wissen muss a) ein absolut freies, also überhaupt ein Anschauen sein; b) ein Wissen, das zugleich ein Produziren seines Objekts ist, oder eine Anschauung, wo das Anschauen selbst mit dem Angeschauten Eins und dasselbe ist, d. h. die intellektuelle Anschauung. Eine solche Anschauung aber ist das Ich, weil durch das Wissen des Ich von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. Diese Anschauung tritt denn auch im transscendentalen Wissen an die Stelle der objektiven Welt;[20] und das Selbstbewusstsein ist der absolute Akt, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist.[21]

Von diesen beiden Wissenschaften aber vermag keine den Beweis zu liefern, dass ihr Subjektives und Objektives identisch sei mit dem Subjektiven und Objektiven des andern Theils. Wie zugleich die objektive Welt nach Vorstellungen in uns, und Vorstellungen in uns nach der objektiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen den beiden Welten, der

[17] l. c. p. 3-5. [18] l. c. p. 5. 10—12. [19] Das Unbedingte kann in der Welt der Objekte nicht gesucht werden (daher selbst für die Naturwissenschaft das rein Objektive, die Materie, nichts Ursprüngliches, sondern ebensogut Schein ist, als für die Transscendentalphilosophie). (System des transsc. Ideal. p. 49.) [20] l. c. p. 47—51. [21] l. c. p. 92-97.

ideellen und reellen, eine vorherbestimmte Harmonie existirt. Diese vorherbestimmte Harmonie ist aber selbst nicht denkbar, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objektive Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äussert und umgekehrt. Dieselbe Thätigkeit, welche im freien Handeln mit Bewusstsein produktiv ist, muss im Produciren der Welt ohne Bewusstsein produktiv sein und ihre Produkte müssen als Produkte einer zugleich bewussten und bewusstlosen Thätigkeit erscheinen. Diese Thätigkeit ist im Bewusstsein selbst zu finden.[22] Es ist das von vorn sich selbst schaffende Bewusstsein selbst; es ist das, was durch die Idee des Genie's bezeichnet wird.[23] Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objekte sind die Produkte dieser Thätigkeit; das Zusammentreffen beider, (der bewussten und der bewusstlosen) ohne Bewusstsein, gibt die wirkliche, mit Bewusstsein die ästhetische Welt. Das allgemeine Organon der Philosophie und der Schlussstein ihres ganzen Gewölbes ist darum die Philosophie der Kunst.[24]

Im Philosophiren ist man nicht blos das Objekt, sondern immer zugleich das Subjekt der Betrachtung. Zum Verstehen der Philosophie sind also zwei Bedingungen erforderlich, erstens, dass man in einer beständigen innern Thätigkeit, in einem beständigen Produciren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, zweitens, dass man in beständiger Reflexion auf dieses Produciren begriffen, mit einem Wort, dass man immer zugleich das Angeschaute (producirende) und das Anschauende sei. Nur durch diese beständige Duplicität des Producirens und Anschauens wird Objekt, was sonst durch nichts reflektirt wird, und nur ein ästhetischer Akt der Einbildungskraft macht dieses Reflektirtwerden des absolut unbewussten und nichtobjektiven möglich. Die Philosophie beruht also ebenso gut, wie die Kunst, auf dem produktiven Vermögen und der Unterschied beider blos auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft.[25] Es sind Produkte Ein und derselben Thätigkeit (der Einbildungskraft), was uns jenseits des Bewusstseins als wirkliche, diesseits des Bewusstseins als idealische, oder als Kunstwerk erscheint.[26] Die ästhetische Anschauung ist nur die objektiv gewor-

[22] l. c. p. 16—18. [23] l. c. p. 485. [24] l. c. p. 18. 19. [25] l. c. p. 20. 21. [26] l. c. p. 473.

dene transscendentale; darum ist auch die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs Neue beurkundet, was die Philosophie äusserlich nicht darstellen kann, nemlich das Bewusstlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewussten. Die Kunst ist ebendesswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muss. Die Natur ist dem Künstler nicht mehr als sie dem Philosophen ist, nemlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur der unvollkommene Wiederschein einer Welt, die nicht ausser ihm, sondern in ihm existirt.[27]

In der Naturwissenschaft tritt dem Philosophen die Natur nur als schlechthin thätig, als ein Produciren, als ein Werden entgegen,[28] und der Philosoph hat hier die Aufgabe, den Entwicklungsweg der Natur anzuschauen und in seiner Stufenfolge von der reinen Thätigkeit bis zu jenem Punkte darzustellen, in welchem der Natur selbst das Bewusstsein seiner selbst aufgeht. Alle Funktionen des Lebens und der Vegetation stehen mit den allgemeinen Naturveränderungen in solchem Zusammenhange, dass man das gemeinschaftliche Prinzip beider in Einer und derselben Ursache suchen muss, wodurch allein auch die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft wird.[29] Schon der erste Blick in die Natur lehrt uns, was uns der letzte lehrt: die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wundersamen Verein mit dem Endlichen oder der Form. Es kann keines, um seiner Natur willen, zum andern hinzukommen; Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität ist daher das ursprüngliche Wesen des Bandes, durch welches die Theile nicht getrennt erhalten, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins werden. Das Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, ist in der Natur als Schwere.[30] Der Schwere steht das Lichtwesen entgegen, das die Substanz ist, sofern sie auch im Einzelnen, also überhaupt in der Identität das All oder das Ganze ist. Der Abdruck der Schwere im Reich der Schwere

[27] l. c. p. 475. 476. [28] Erster Entwurf etc. p. 6. [29] Weltseele p. 303—305. [30] l. c. p. XXI—XXVII.

ist das gesammte Feste oder Starre; der Abdruck des Lichtwesens im Reich der Schwere aber ist die Luft; die absolute Copula der Schwere und des Lichtwesens ist endlich die eigentlich produktive und schaffende Natur selbst und ihr Abdruck im Reich der Schwere dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das Wasser.[31] In gleicher Weise, wie die Materie an sich, gewinnt Schelling in seiner Naturlehre durch die Prozesse des Magnetismus, der Elektrizität und Chemie hindurch den Organismus, und von hier aus durch den vegetabilen und animalen Prozess aufsteigend den Menschen mit seinem Bewusstsein von der Welt.

Die Transscendentalphilosophie ist nichts anderes, als ein beständiges Potenziren des Ich, ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewussten Akt des Selbstbewusstseins enthalten sind.[32] Der Transscendentalphilosoph frägt darum, im Gegensatz zum Naturphilosophen, nicht, welcher letzte Grund unsers Wissens ausser demselben liegen mag, sondern, was das Letzte unsers Wissens selbst ist, über das wir nicht hinaus können,[33] und findet als dies Prinzip das Ich, sofern es intellektuelle Anschauung ist.[34] Die Transscendentalphilosophie fängt sonach da an, wo die Naturphilosophie aufhört, denn letztere hört da auf, wo sie sich selbst findet, d. h. anschaut.[35] Von hier aus aber beginnt die Geschichte des Bewusstseins. Der erste Akt, von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz ausgeht, ist der Akt des Selbstbewusstseins, insofern er nicht frei, sondern noch unbewusst ist. In diesem Akt ist das Ich für uns zwar, aber nicht für sich selbst Subjekt und Objekt zugleich; es sind in ihm ganz dieselben Bestimmungen enthalten, durch welche auch der erste Moment der Construktion der Materie ausgezeichnet ist. Der zweite Akt ist ein Selbstanschauen des Ich in jener Begränztheit; und da in diesem Akt das Ich sich seiner Thätigkeit, durch welche es begränzt ist, nicht bewusst wird,

[31] l. c. p. XXXVI—XLI. [32] System des transscendentalen Ideal. p. 186. [33] l. c. p. 27. [34] l. c. p. 37—58. [35] Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird (System des transsc. Ideal. p. 4. 5).

so liegt hierin der Anfangspunkt unseres empirischen Bewusstseins. Die Thätigkeiten, welche ursprünglich Thätigkeiten eines identischen Subjekts sind, vertheilen sich an verschiedene Subjekte. Der dritte Akt ist derjenige, wodurch das Ich sich als empfindend zum Objekt wird. Das Ich ist in diesem Akte zwar Subjekt — aber ohne sich als solches anzuschauen.[36] — Der zweite Fortschritt geschieht durch die Ueberwindung der produktiven Anschauung in der Reflexion.[37] Im empirischen Bewusstsein kommt von einer äussern Anschauung als Akt schlechthin nichts vor; ebensowenig kommt auch das Ding an sich im Bewusstsein vor, es ist, durch das sinnliche Objekt aus dem Bewusstsein verdrängt, bloss ideeller Erklärungsgrund des Bewusstseins und liegt wie das Handeln der Intelligenz selbst für die Intelligenz jenseits des Bewusstseins. Dieser Fortschritt fordert also die Darstellung: wie das Ich sich als empfindend mit Bewusstsein zum Objekt werde? Oder da Empfindung mit Bewusstsein und innerer Sinn dasselbe ist, wie das Ich auch als innerer Sinn sich zum Objekt werde?[38] Dies geschieht dadurch, dass ihm die Zeit entsteht, sofern sie das Ich selbst ist, in Thätigkeit gedacht.[39] Von da aus ist die Succession im Causalverhältniss eine nothwendige. Die Succession muss uns als unzertrennlich von den Erscheinungen, so wie diese Erscheinungen als unzertrennlich von jener Succession vorkommen. Das Subjekt gewinnt die Ueberzeugung, dass Objekte und Causalitätsverhältnisse untrennbar sind, dass kein Causalitätsverhältniss ohne Wechselwirkung construirbar ist, mit der Categorie der Wechselwirkung aber das Objekt zum Organismus oder Universum wird. Dadurch erfasst sich das Ich als Intelligenz d. h. in seinem Wissen.[40] Mit diesem Akte ist wohl der Kreis des Producirens für die Intelligenz geschlossen, indem sie ihre ganze Welt im Organismus zusammenzieht; aber sie ist damit abermals noch nicht zur Anschauung ihrer selbst gelangt, weil sie sich in ihrem Organismus verliert, den sie als ganz identisch mit sich selbst anschaut.[41] So zwingt uns der Gegenstand selbst zu einem Dritten und letzten Fortschritt: von der Reflexion bis zum absoluten Willensakte.[42] Soll die empirische Abstraktion überhaupt fixirt werden, so kann es nur durch ein Vermögen geschehen, kraft dessen nicht nur die Handlungsweise, wodurch das

[36] l. c. p. 186—189. [37] l. c. p. 193 sq. [38] l. c. p. 205—207. [39] l. c. p. 213. 214. [40] l. c. p. 222 sq. [41] l. c. p. 269. [42] l. c. p. 277 sq.

bestimmte Objekt, sondern die Handlungsweise, wodurch das Objekt überhaupt entsteht, vom Objekt selbst unterschieden wird.[43] Der erste Schritt dazu geschieht dadurch, dass das Ich urtheilt d. h. durch Abstraktion Anschauung und Begriff trennt und als Subjekt und Prädikat verbindet.[44] Jedem Urtheil, auch dem gemeinsten, liegt jene Abstraktion zu Grunde, und das transscendentale Abstraktionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe a priori, ist in jeder Intelligenz so nothwendig, als das Selbstbewusstsein selbst. Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewusstsein, und die transscendentale Abstraktion verliert sich im Urtheil, oder in der empirischen Abstraktion, welche zugleich mit ihrem Resultat durch sie ins Bewusstsein erhoben wird. Soll auch die transscendentale Abstraktion mit ihrem Resultat wieder ins Bewusstsein gesetzt werden, so ist dies durch eine Handlung möglich, welche in Bezug auf das gemeine Bewusstsein nicht mehr nothwendig sein kann, die also für die Intelligenz selbst eine absolute ist. Die absolute Abstraktion ist aus keiner andern Handlung der Intelligenz mehr erklärbar. Die Intelligenz selbst tritt als Wille ein, sie fühlt sich in der abstrahirenden Thätigkeit absolut frei und doch zugleich durch die ursprüngliche Beschränktheit, gleichsam durch die intellektuelle Schwere, zurückgezogen in die Anschauung; sie fühlt sich demnach eben erst in dieser Handlung für sich selbst als Intelligenz, also nicht mehr blos als reelle Thätigkeit, wie in der Empfindung, noch blos als ideelle, wie in der produktiven Anschauung, sondern als beide zugleich begränzt, d. h. Objekt.[45] Das Wollen ist die Handlung, wodurch das Anschauen selbst vollständig ins Bewusstsein gesetzt wird.[46]

Schon im Verlauf der Darstellung des transscendentalen Idealismus weist Schelling nach, wie der Stufenfolge desselben die in der Naturphilosophie gewonnene vollkommen, nur mit objektivem Charakter, entspricht. Es stellt sich ihm hiebei die Materie dar als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut, wodurch aller reelle Gegensatz zwischen Geist und Materie aufgehoben ist, indem diese selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist.[47] Von den Naturkräften, als den Momenten der zweiten Epoche, sagt

[43] l.c.p. 287. [44] l. c. p. 277—286. [45] l. c. p. 307—314. [46] l. c. p. 363. [47] l. c. p. 190. 191.

Schelling ebendaselbst:[48] „Das Objekt ist äusserer Sinn bestimmt durch innern Sinn. Die Extensität ist also im Objekt nicht blosse Raumgrösse, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, mit einem Wort das, was wir Kraft nennen. Denn die Intensität einer Kraft kann nur gemessen werden durch den Raum sowie umgekehrt dieser Raum wieder durch die Grösse jener Kraft für den innern Sinn bestimmt ist Aber Intensität und Extensität sind wechselseitig durch einander bestimmt.“ Die Anschauung endlich, vermöge welcher das Ich sich selbst als produktiv anschaut, ist eine zweckmässige Thätigkeit, aber eine bewusstlos zweckmässige. Was von dieser Anschauung im Bewusstsein zurückbleibt, wird also zwar als zweckmässiges, aber nicht als zweckmässig hervorgebrachtes Produkt erscheinen. Ein solches ist die Organisation in ihrer ganzen Ausdehnung. Es ist offenbar, fährt Schelling fort, dass bis zu diesem Punkt die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, dass also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anschauungen für sie dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben. Dieses Letzte nun liegt in der Möglichkeit des Bewusstwerdens. Das Bewusstsein nemlich ist bloss dadurch möglich, dass jenes bloss Objektive im Ich dem Ich selbst objektiv werde. Davon aber kann der Grund nicht im Ich selbst liegen, denn das Ich ist mit jenem bloss Objektiven absolut identisch. Es muss sich die Intelligenz selbst beschränken und durch Vernunftwesen dem Ich selbst gegenübertreten. Der Akt, in welchem das absolut Objektive oder die Gesetzmässigkeit des Anschauens dem Ich selbst zum Objekt wird, ist der absolute Willensakt. Dem Ich wird der absolute Willensakt selbst wieder zum Objekt dadurch, dass ihm das Objektive, auf ein äusseres gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjektive auf die Gesetzmässigkeit an sich gerichtete, als absoluter Wille, d. h. als kategorischer Imperativ zum Objekt wird. Dazu aber ist nothwendig eine Thätigkeit erforderlich, welche über beiden ist. Diese Thätigkeit ist die Willkür, oder die mit Bewusstsein freie Thätigkeit. Mit dieser ist aber die höchste Potenz der Selbstanschauung gesetzt, welche das von vorn sich schaffende Bewusstsein selbst ist und durch die Idee des Genie's bezeichnet wird. Hier tritt die höchste Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit ein; durch die Kunst schliesst und vollendet

[48] l. c. p. 217.

die mit Bewusstsein produktive Natur sich in sich selbst.[49] Die ästhetische Anschauung ist nur die objectiv gewordene transscendentale, und darum auch die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie. Die Kunst ist dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in einiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und im Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muss.[50] Das System ist vollendet, indem es in seinen Anfangspunkt zurückkehrt, mit der intellektuellen Anschauung beginnt und mit der ästhetischen schliesst, denn was erstere für den Philosophen ist, ist letztere für sein Objekt.[51] Ein Hymnus auf die Kunst schliesst darum mit Recht die Identitätslehre Schelling's.

Für das ästhetische Auge, sagt Schelling in seiner Schrift Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur, besteht kein Widerstreit des Idealen und Realen, des Wesens und der Form. Als Geist und werkthätige Wissenschaft erscheint uns das Wesen in der Form und sonach als lebendiger Organismus.[52] Auf dieser Stufe versöhnter Gegensätze hat die waltende Macht ihren höchsten Ausdruck gewonnen: Wahrheit und Schönheit haben den absoluten Schwerpunkt durchdrungen[53] und somit der ganze Prozess seine Gottweihe erlangt. Es ist eine Totalität der Dinge und Gott ist das Eine in dieser Totalität, gleichsam das Dasein des Daseins; dieses Eine in Allem ist erkennbar in jedem

[49] l. c. p. 482—486. [50] l. c. p. 475. [51] l. c. p. 476—479. [52] Die rohe Materie trachtet gleichsam blind nach regelmässiger Gestalt und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an. (S. W. VII, 299.) Im Beginn erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich verschlossen und selbst im Grossen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in einem Geschöpf zu vereinigen, desto mehr lässt er allmählig von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so dass er in ihr befriedigt ruht und sich selbst fasst, erheitert er sich gleichsam und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dies ist der Zustand der schönsten Reife, wo der Naturgeist frei wird von seinen Banden und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. (l. c. p. 310. 311.) Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündet sich die kommende Seele an. Die Seele selbst, ohne welche die Welt wie die Natur ohne Sonne wäre, geht allein im Menschen auf. Sie ist nicht mehr mit der Natur beschäftigt, noch verkehrt sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge. (l. c. p. 311. 312.) [53] Schlussbemerkung der „Darstellung m. S.“

Theil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber ebenso unmittelbar gegenwärtig und in jedem Theil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschliesst und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet. In uns selbst aber ist All-Copula (oder das heilige Band, durch welches die beiden ersten Eins sind), als die Vernunft, und sie giebt Zeugniss unserm Geiste. Alles fliesst zu Einer Gotterfüllten Welt zusammen.[54] Es ist Ein Geist, der in allen dichtet; wäre der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so dass ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder jener Rolle, durch welche Gott als moralische Weltordnung zur Existenz gelangt; denn sie ist der gemeinschaftliche Effekt aller Intelligenzen und jedem Vernunftwesen ein Theil dieser moralischen Weltregierung übertragen. Die Existenz jener Ordnung hängt also davon ab, dass jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen.[55] Wenn aber auch Gott nie ist, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt,[56] so ist er doch wieder die alleinige Wirksamkeit, ausser der kein Wirkliches zu denken ist.[57] Gott ist wesentlich die Natur, sofern sie ist die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt;[58] die Natur hinwieder Gott in seiner Selbstoffenbarung angeschaut.[59] Gott ist die durch die intellektuelle Anschauung des Philosophen ins Bewusstsein gekommene Natur, die sich selbst anschaut und in diesem Anschauen sich erschafft.[60] Erst schaut dieser Gott sich an, ohne in diesem Schauen sich der Handlung bewusst zu werden (=Natur), dann bringt er diese unbewusste Handlung ins Bewusstsein (=Geist), um endlich aus beiden zugleich als die Harmonie beider hervorzugehen, indem er sich als die Wurzel aller schöpferischen Thätigkeit schaut. Der Philosoph, der bis zur intellektuellen Anschauung vorzugehen ver-

[54] Weltseele p. L. LI. [55] System des transsc. Ideal. p. 436—438. 428. [56] l. c. p. 438. [57] Darstellung des wahren Verh. d. Naturph. 1806 p. 13. 14. [58] s. W. VII, 293. [59] Darstellung des wahren Verh. d. Naturph. p. 55—61. [60] Was uns als ein Handeln auf die Aussenwelt erscheint, ist idealisch angesehen nichts andres, als ein fortgesetztes Anschauen. (System des transsc. Ideal. p. 380.)

mag, ergreift das, was Natur und Geist zu Grunde liegt, die absolute Identität als die Idee, die in ihrer continuirlichen Offenbarung sich selbst verwirklicht. Es ist leicht einzusehen, dass hier von einer frei schaffenden Intelligenz ausser dem philosophischen Bewusstsein keine Rede sein kann, indem die Intelligenz nicht schon am Anfang ist, sondern erst innerhalb des Werdeprozesses und zwar auf Grund desselben zur Existenz gelangt. Die Identitätslehre ist wahrhaftes Identitäts*system*, darin die Natur als fundirendes System prinzipiell das All-Eins wird und alles Uebernatürliche von sich ausschliesst.

Dadurch, dass das Identitätssystem die speculative Physik und den transscendentalen Idealismus im Menschen zusammenlaufen lässt, um beide im Künstler (Philosophen) zu versöhnen, hat es eine innere Vollendung erlangt, die ganz und gar nicht einsehen lässt, wie aus *einwohnenden* Trieben dieser Lehre eine weitere Metamorphose nur möglich sein kann; diese konnte nur durch einen ausserhalb liegenden Beweggrund hervorgebracht werden. Sie geschah so in der That. Schelling gewann seinen neuen Standpunkt dadurch, dass er das ganze System zu einer Reflexion seiner selbst machte, d. h. dass er nun anfing, über seine Philosophie selbst zu philosophiren. Das Prinzip hiezu liegt aber offenbar nicht im System, sondern ganz ausser demselben; es tritt in der Reflexion selbst unzweideutig hervor. Die Identitätslehre, sagt Schelling hierauf bezüglich, schliesst mit einem Absoluten, das seine Realität nur im Geiste des Philosophen erringt, das seinem ganzen Wesen nach nicht mit dem lebendigen Gotte des gläubigen Gemüthes verwechselt werden kann und darf. Denn das gläubige Gemüth *will* einen persönlichen Gott, keine Idee Gottes, *will* einen Verkehr von Person zu Person. Das Individuum ist mit den Resultaten der Identitätslehre nicht zufrieden und fordert seinem ganzen Wesen nach, aus Liebe zu seiner Persönlichkeit, dass es mit den Resultaten dieser Lehre noch nicht gar sein könne. Es will Gott ausser der Idee, es will nicht untergehen in der Begrifflichkeit; es will am Schlusse Freiheit und Persönlichkeit.[61] Diese Reflexionen laufen wohl nur darauf hinaus: Das Centrum der Identitätslehre ist das Erkenntnissvermögen; es hatte sich darin erschöpft, ohne mehr als Abstraktionen und Begriffe, ohne mehr als den Schatten eines Gottes und einer menschlichen Freiheit zu

[61] S. W. II. Abth. I, 565 sq.

erlangen. In solchen Resultaten findet aber der Mensch, sobald er nur einmal dahin gekommen, darüber nachzudenken, keine Befriedigung. Das Menschenherz fordert um seiner selbst willen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und es fordert den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, — den Herrn des Seins. Alsdann wird aber auch der individuelle Wille zu einer Macht, die selbst das Identitätssystem einer neuen Metamorphose unterzieht, um die durch das Erkenntnissvermögen gewonnene grosse Idee der absoluten Identität in einem absoluten Subjekt als wahre Einheit zu fassen.[62] Es ist offenkundig, dass eine solche Forderung nur in der Person des Menschen selbst ihren Grund hat und ganz ausser der Sphäre der Identitätslehre liegt; denn der Philosoph konnte innerhalb derselben, an der Gränze dieser Sphäre angekommen, nur erklären: „Was das Identische abstrahirt von, und gleichsam vor diesem Akt (dem Akt der Selbstanschauung überhaupt) sei, kann gar nicht gefragt werden.

[62] l. c. Diesen Uebergang Schelling's von der negativen zur positiven Philosophie entwickelt H. Beckers in seiner Denkrede auf Fr. W. J. Schelling (1855) in folgender treffender Weise: „Die Identitätsphilosophie hatte in streng wissenschaftlichen Fortschritten Gott als die höchste Vernunftidee gezeigt, es war diese Philosophie der Weg der Vernunft, welche die höchste Idee sucht — als den höchsten Gegenstand der Erkenntniss. Das Gefundene, Höchste, war der im Begriff, in der Idee gefundene Gott — nicht der wirklich existirende: denn dieser kann nicht bloss Finalursache sein, und weil dieses Letzte kein Existirendes war, sondern nur das Logisch-Höchste, so war auch die ganze vorhergehende Stufenfolge eine bloss logische (obgleich an der Hand der Wirklichkeit, der wirklichen Welt gefundene, nicht von der Erfahrung verlassene, oder abgezogene) Entwicklung. Das Identitätssystem war nur reine Denkwissenschaft, Darstellung des logischen Zusammenhanges der Dinge (der Vernunft) und besonders in der schon genannten urkundlichen Darstellung erscheint sie als solche. — Nun aber drang sich Schelling bald die Einsicht eines nothwendigen Fortschreitens zu einer zweiten nicht mehr bloss den logischen Zusammenhang der Dinge begreifenden Philosophie auf, zu einer solchen, die das, was in der Ersten als Letztes, Unerkennbares (als blosse Idee) stehen blieb, erst nun erkennen und von ihm aus Alles nach der Folge des Geschehenseins (nach der geschichtlichen Folge) ableiten müsse. Diese Philosophie nannte Schelling daher die positive, weil von der Existenz, dem Dass der Dinge ausgehende Philosophie, während die erste Philosophie als über die Existeuz nichts behauptende bloss im Was der Dinge fortgehende die negative zu nennen ist.... Schelling ging vielleicht nur um so lieber über seine Philosophie hinaus, weil er sah, was Hegel daraus machte. Er erkannte, dass noch etwas ganz anderes zu thun sei, dass der Boden der Wirklichkeit zu gewinnen sei (l. c. p. 56. 57).

Denn es ist das, was nur durch das Selbstbewusstsein sich offenbaren, und von diesem Akt überall nicht sich trennen kann.“[63]

Die Möglichkeit einer solchen rein persönlichen Forderung findet Schelling als gegeben, wenn gezeigt werden kann, dass das ganze und grosse Resultat der Identitätslehre als solches ganz von Anfang an nur als die eine Seite eines höhern Ganzen angeschaut wurde, oder mindestens hätte angeschaut werden sollen; dass wir zur Sicherstellung unsers eigenen Selbst gezwungen sind über uns selbst und unsere Erkenntniss hinauszugehen, indem wir uns sammt Allem, was wir synthetisiren, zum Objekt eines Subjekts machen, das über jeden Begriff hinausgeht und eben deshalb aller weitern Erhebung Stillstand gebietet. Einmal aber auf solche Weise die Forderung einer Fortentwicklung gerechtfertigt, war zugleich mit dem bisher unbekannten Prinzipe — mit dem Willen — dem Prozesse, wie er im Identitätssysteme vorliegt, seine ausgesprochene absolute Realität genommen. Er musste sich als ein in die Objektivität hinausgeworfener Erkenntnissprozess erweisen, der seine Wirklichkeit nur als die Erscheinung eines Weltsubjekts zu bewahren vermag.[64] Indem aber Schelling

[63] System des transsc. Ideal. p. 481.

[64] Dass in Wahrheit der ganze Prozess der Identitätslehre in der folgenden Periode nur zu einer Reflexbewegung des absoluten Weltsubjekts gemacht worden ist, zeigt am deutlichsten die Auffassung Gottes selber einerseits in der Identitätslehre, anderseits in der Periode der positiven Philosophie. Wenn das Identitätssystem mit dem ästhetischen (genialen) Momente schloss: „Das Höchste, was im Menschen zum Durchbruch kommt, ist das Geniale, dessen sich in der intellektuellen Anschauung der Philosoph im höchsten Grade erfreut, der im Momente Gott selber ist“; — so fasst Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung in gleicher Weise Gott als dasselbe Geniale auf, als welches er in der Identitätslehre den wahren Philosophen auffasst: „Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinne haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob sie denn noch nie bemerkt, dass Gott ein Genie sei, der wenig darnach frage, was sie vernünftig oder unvernünftig nennen. Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweise zu begreifen, und wer sie nicht von Anfang, wer sie nicht schon in der Weltschöpfung begriffen hat, der wird sie freilich nachher und später, etwa bei der Erlösungslehre, nicht wohl begreifen. Es ist nicht jedem gemeinen Denken gemäss und es muss ihm wunderlich vorkommen, dass Einer und derselbe uno eodemque etwas bejaht und verneint, auch ist dies gegen den Satz des Widerspruchs, wie er gemeinhin verstanden wird, und dennoch ist ebendies das Verhältniss Gottes in der Schöpfung, dass er eben das setzt, was er selbst unmittelbar auch wieder verneint. Freilich müssen wir sagen: er ist ein anderer als der B setzende, es bejahende, ein anderer als der es verneinende: aber wir sagen nicht: er ist als jener und als dieser ein anderer Gott,

über die Identität von Subjekt und Objekt hinausging, wodurch Alles in die Herrschaft eines absoluten Subjekts einging, hat er unwillkürlich der Person den Primat zugesprochen und Freiheit (die wahrhafte nemlich, die sich theoretisch nicht beweisen lässt)[65] über die Naturnothwendigkeit, also auch über die Vernunft, sofern sie „als totale Indifferenz des Subjekts und Objekts gedacht wird,“[66] gestellt. Denn indem dieses Subjekt sich zum Herrn der Identitätswelt von Geist und Natur, d. h. zum Auge und Licht des Ganzen erhebt, ist der bisherige subjektive Prozess des Philosophen (die Fichte'sche Art und Weise) wahrhaft und vollständig in die Realität hinausgetragen worden (Jacobi'sche Art und Weise),[67] so dass mit einem Male der transscendentale Idealismus zum Wiederschein eines real-idealen Prozesses wird, dessen Uebergewicht selbstverständlich auf Seite der Idealität liegt.[68]

sondern: die Gottheit (d. h. die absolute Freiheit) Gottes bestehe eben in der Kraft dieses Widerspruches — dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu sein und doch dabei nicht auseinander zu gehen, sondern zu bleiben, der Er ist. Ja nicht einmal bloss in Gott, selbst im Menschen, soweit ihm ein Strahl von Schöpferkraft verliehen ist, finden wir dasselbe Verhältniss, diesen selben Widerspruch, eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sie beschränkende und bildende, eigentlich also negirende Kraft in demselben Subjekt entgegensteht. Jedes Werk zeigt sogar dem sinnigen Kenner, ob es aus einem harmonischen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob es eine von beiden und welche im Uebergewicht gewesen! Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit ist da, wo die Form gegen den Inhalt zu schwach erscheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet statt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. N i c h t in v e r s c h i e d e n e n A u g e n b l i c k e n, s o n d e r n in d e m s e l b e n A u g e n b l i c k e z u g l e i c h t r u n k e n u n d n ü c h t e r n z u s e i n, d i e s i s t d a s G e h e i m n i s s d e r w a h r e n P o e s i e. Dadurch unterscheidet sich die apollonische Begeisterung von der bloss dionysischen. Einen unendlichen Inhalt — also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint — einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d. h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst. Gott ist keineswegs ein G e g e n s a t z der Endlichkeit und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste künstlerische Natur, dass er das Endliche sucht und gleichsam nicht ruht, bis er alles in die fasslichste Form gebracht hat. Das Beschränkte des Christenthums, wovon manche reden, ist gerade der Zweck, ist Absicht (s. W. IV^b, 24 sq.).

[65] System d. Transsc. Ideal. p. 484. [66] Darstellung m. S. § 1. [67] Das mit Fichte übereinstimmende $\overset{>}{S}^{(s,-o,)}$ ist durch diese Metamorphose unzweifelhaft zum Jacobi'schen $\overset{>}{S}^{(o,-s,)}$ geworden. [68] Indem Spinoza das schlechthin Un-

Eine solche Metamorphose konnte natürlich niemand erwarten, der nur eine für das System nothwendige gelten lässt. Im System selbst ist, wie bereits angedeutet, auch nicht der mindeste Anhaltspunkt. Denn wenn Schelling auch in der Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ behauptet, dass Naturphilosophie in Bezug auf das Ganze der Philosophie jederzeit nur als der eine, nemlich der reelle Theil derselben betrachtet worden sei, der erst durch die Ergänzung mit dem Ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wird:[69] so behauptet er hiemit mindestens zu viel. Jedenfalls ist diese Anschauung nicht jederzeit ausgesprochen worden, sodann ist sie, wo dies auch geschehen sein mag, wenigstens für den unbefangenen Leser sehr unklar hingestellt worden. Wahr ist's: es lässt sich dahin deuten, wenn Schelling in der „Darstellung meines Systems“ sagt: „Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres eigenen Seins betrachtet wird[70]“ — wie dies Schelling auch später dahin erläutert —;[71] aber es ist ebenso wahr, dass diese Deutung erst mit dem Willensprinzip verständlich wird, im Ganzen der Identitätslehre aber unpassend gewesen wäre. Wie weit sich Schelling schon damals der Nothwendigkeit eines solchen Fortschrittes bewusst war, müssen wir dahingestellt sein lassen; gewiss

endliche, gegen welches dem philosophirenden Subjekt keine Freiheit blieb, also das schlechthin Unbewegliche zum Ausgangspunkt machte, endete der Spinozismus mit dem Festhalten des blossen Seins. Da dadurch alles Leben verdarb, suchte endlich Fichte dies durch ein das Objekt als solches vernichtendes Subjekt zu retten. Indem aber Fichte nur jenes Ich, als das sich ein jeder in seinem Bewusstsein findet, das einzig wahrhaft Daseiende nennt, verliert er, wie Spinoza alles Subjekt, alles Objekt, denn die Natur schwindet ihm, bis dass nichts wahrzunehmen, als dass sie eben dem Subjekt entgegengesetzt ist. Aber auch der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Aussenwelt betrifft, als abhängig zu denken und wenn er dem Ich ein Produziren jener Vorstellungen zuschreibt, so muss er es wenigstens als ein in der Natur des Ich gegründetes Produziren fassen, als die Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens, des sich Bewusstwerdens selbst, welche mit dem erlangten Bewusstsein aufhört und bloss ihr Resultat stehen bleibt. Das war allein der Weg, um wieder ins Objektive zu kommen, den Fichte'schen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen (Schelling's s. W. X, 89—95).

[69] Phil. Schriften p. 419. [70] l. c. § 145 Erkl., vergl. auch § 43 Anm.

[71] Hierin wird, sagt Schelling, bereits die seiende absolute Identität (Gott als Subjekt) über der Natur als nicht seienden — bloss objektiven — absoluten Identität gesetzt, die sich nur als Grund des Seins verhält (Denkmal der Schrift Jacobi's etc. p. 6).

ist, dass seit 1804 die Identitätslehre als Ganzes den philosophischen Geist Schelling's nicht mehr befriedigte.

Deutlich spricht sich dies in den Schriften seit 1804 aus. Im Gegensatz zur Identitätslehre behauptet nun Schelling, dass die absolute Identität unmöglich als „Weder Subjekt noch Objekt" aufgefasst werden könne, sondern dass sie nothwendig sein müsse „Sowohl Subjekt als Objekt." Ingleichen nennt er die Auffassung des Absoluten der Philosophie als eines Negativen ein Missverständniss und theilt er dem Spinoza, der Ideales und Reales nicht mische, sondern jedes für sich ganz sein lasse, so dass das Ideale an sich selbst absolut real sei, die höchste Erkenntniss des Absoluten zu.[72] Die eigentliche Darstellung des ideellen Theiles der ganzen Philosophie oder, wie Schelling sie nennt, der positiven Philosophie beginnt aber erst mit der Schrift: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit."[73]

Es liegt im Charakter Jacobi's, dass er durch sein Schreiben an Fichte auch den Autor der Identitätslehre, so lange dieser sich ausschliesslich in seinem Begriffssystem bewegte, für abgeurtheilt und also auch der Beachtung nicht werth hielt. Dies duldsame Verhältniss von Seite Jacobi's musste sich jedoch zu einem feindseligen gestalten, als die Naturphilosophie die ihr von Jacobi zugewiesene Sphäre überschritt und auch als Naturphilosophie — wie Jacobi meinte — anfing, von Gott und Freiheit zu reden. Der Naturphilosoph hatte sich darum seit 1804, insbesondere aber durch seine Rede „über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur (1807)" das Missfallen Jacobi's zugezogen; denn das Wort Gott schlich sich immermehr in die Naturphilosophie ein. Die Angriffe Köppen's, dieses getreuen Anhängers Jacobi's, auf die Identitätslehre, lösten die bereits gelockerten Bande vollends. Zum offnen Bruch aber musste es kommen, als Schelling's „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" erschienen waren, darin über einem gänzlich pantheistischen Fundamente ein Bau in die Höhe strebte, der Raum bot für göttliche Persönlichkeit und menschliche Freiheit zugleich, darin zum Ueberfluss noch bittere Worte standen, sowohl über Jacobi's

[72] Philosophie und Religion 1804 p. 8 - 18. Aehnliche Andeutungen über eine Philosophie, die ausser dem Identitätssystem liegt, enthält auch „Ueber die Methode des academischen Studiums (8. u. 9. Vorlesung)." [73] Philosoph. Schriften 1809 I, 397—511.

beschränkte Ansicht vom Spinozismus insbesondere,[74] als auch über die Gefühlsphilosophie überhaupt.[75]

Die beiden Philosophien unterscheiden sich wesentlich dadurch, dass Schelling, indem ihm das Willensprinzip ein Uebergangsmoment vom Identitätssysteme zu einer höhern Potenz des Weltganzen darbot, in wissenschaftlicher Folge ein Resultat erlangte, das Jacobi unmittelbar und zwar nur unmittelbar erfasst wissen wollte. Es ist bezeichnend für beide Philosophen, dass, während Jacobi in Nachahmung jenes grossen Römers Cato jede kritische Erklärung mit den Worten schloss: „Es gibt nur zwei Philosophien, Spinozismus und Platonismus, und diese sind und bleiben geschieden —," Schelling gerade die Versöhnung dieser beiden Philosopheme zu seinem Endziel sich gesetzt hat. Und wir mögen von der Ueberwindung des Identitätssystems durch den von der Person geforderten Willensakt wie immer denken: dieser erste grosse Versuch, die beiden Widersacher, Herz und Verstand, im Ganzen und Grossen zu versöhnen, überragt um so viel das „Aut — aut" Jacobi's und den damit verbundenen Salto mortale, als überhaupt eine Philosophie, die die Welteinheit erringt und behauptet,

[74] Es wird immer, sagt Schelling, in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, dass zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte: Spinoza's System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt (so wurde es verstanden), und alles einer blinden, gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sei das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! (Philos. Schriften I, 415). Das einzig mögliche System der Vernunft sei (nach Jacobi) der Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus (l. c. p. 402). Die mechanische Philosophie wurde bei ihrem (vermeintlich) höchsten Ausdruck erfasst und auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: Alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmässig ist, ist oder wird Spinozismus. Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund Das kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen Und hier denn ein für allemal unsere bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen sein lässt . . . (l. c. p. 416. 417 sq.). [75] Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermissen: so kann auch, wo es sich um Wahrheit und Erkenntniss handelt, die Selbstheit, die es bloss zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will (Philos. Schriften I, 508).

über einer Philosophie steht, die die Welteinheit zu Grunde gehen lässt. Zwei derartige Philosophien mussten natürlich schon um ihrer selbst willen in Widerstreit gerathen. Wer, wie Jacobi, dem Reflexionsvermögen den Fatalismus, dem Gefühl Gott und Freiheit zutheilt, ohne eine Wechselwirkung auch nur zu erlauben, und wer den Reflektirenden, wenn er Gefühl beansprucht, zum Lügner und Selbstbetrüger stempelt: — der musste sein philosophisches Evangelium bedroht sehen, sobald das geschah, was in den Augen Jacobi's nicht geschehen konnte, noch durfte: nemlich der wissenschaftliche Ausbau der Freiheitssphäre.

Die Leugnung oder Anerkennung der Freiheit, behauptet Schelling in der bezüglichen Schrift,[76] beruht im Allgemeinen auf etwas ganz Anderem als auf der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott). Spinozismus ist nicht Fatalismus, weil er die Dinge in Gott begriffen sein lässt, sondern weil ihm auch die unendliche Substanz selbst nicht mehr denn ein Ding ist. Das Sein aber in seiner höchsten Instanz ist (das Gegentheil des Dinges) nur Wille. Wollen ist Ursein und auf dieses passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. Diesen wahrhaften Begriff der Freiheit vermag aber nicht Fichte'scher Idealismus aufzustellen, dazu wird eine Philosophie erfordert, die als ein wahres lebendiges Ganzes den Idealismus und Realismus im Verhältniss von Seele und Leib vereint und den Realismus zum Grund und Mittel der Verwirklichung des Idealismus setzt.[77] Denn letzterer allein behauptet nicht bloss, dass Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien, sondern zeigt auch umgekehrt, dass alles Wirkliche (die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe. Der reale und lebendige Begriff der Freiheit sei allein gefunden, wenn diese als das Vermögen des Guten und Bösen aufgefasst wird.[78] Um ihn zu finden, müsse man sich aber zuvörderst des Unterschieds zwischen dem Wesen, insofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist,[79] bewusst werden; müsse man ferner beachten, dass der Grund der Existenz nur in Gott selbst sein könne: dann gewinne man

[76] Philos. Schriften I, 412. [77] l. c. p. 417. 418. 427. [78] l. c. p. 420. 422.
[79] Darstellung m. S. § 145 Erkl.

eine von Gott als Gott verschiedene göttliche Natur. Dieser Grund geht Gott als existirendem voran, Gott aber ist gleichfalls das Prius des Grundes, weil der Grund als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Alle Dinge (auch das Böse) sind darum in dem, was Gott nicht er selbst ist, begründet, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.[80] Ist nun Gott allein das Sein, und das höchste und letzte Sein nur Wille, so kann dieser Grund nur dunkler Naturwille sein und als Sehnsucht nach Verwirklichung der absoluten bewussten Willenskraft aufgefasst werden. Die göttliche Allgemeinheit ist sonach der Grund der göttlichen Besonderheit, Gottes als Geist (Person).[81] Dieser offenkundige Dualismus von Grund und existirendem Wesen kann aber unmöglich einen gültigen Anfang bilden. Das Wesen nun, welches der gemeinsame Grund für beide Seiten ist, welches selbst aber grundlos ist, welches prädikatlos und doch kein Nichts oder Unding ist, ist die allen Gegensätzen vorhergehende absolute Indifferenz, das Nichtsein der Gegensätze, der Ungrund.[82] Der Urgrund ist darum selbst „Weder Subjekt noch Objekt", aber der Grund des „Sowohl Subjekt als Objekt"; er ist der Ausgang zweier gleicher ewiger Anfänge, der in jedem (in Natur und Gott) das Ganze oder ein eigenes Wesen ist. Dass aber der Ungrund sich in die zwei gleich ewigen Anfänge theilt, geschieht nur darum, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz.[83] Mit einer solchen Deduktion steht aber, nach Schelling, die menschliche Freiheit im innigen Zusammenhang: Jedes der in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nemliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur; diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen. Eine Versöhnung des Partikularwillens und Urwillens — diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht — geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen ausser im Menschen. Während aber in Gott beide Prinzipien als identisch und unauflöslich bestehen, begründen gerade sie für den Menschen einen möglichen Widerstreit des natürlichen Eigenwillens mit dem universellen Willen (die Ineins- und Uneinssetzung seiner Persönlichkeit mit der göttlichen),

[80] Philos. Schriften I, 429–431. [81] l. c. p. 433—435. [82] l. c. p. 497. 498. [83] l. c. p. 498. 499.

und es ist somit die Möglichkeit des Guten und Bösen gegeben.[84] Ihre Wirklichkeit in der Schöpfung ist aber durch die formale Bestimmung der Freiheit als der Handlung nach den Gesetzen des eigenen Willens (als die innere Nothwendigkeit selbst) angebahnt, indem dadurch die Vollbringung des Bösen ganz in die Person des Menschen selbst verlegt wird. Das Böse kann immer nur im innersten Willen des eignen Herzens entstehen und wird nie ohne eigene That vollbracht. Aber nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse; sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Eben dieses Lossagen vom Guten ist erst das Böse.[85]

Zweifellos war dadurch — formell zum mindesten — das philosophische Evangelium Jacobi's angegriffen, somit aber auch er in Lebensgefahr; denn „mit Recht behaupten wir, sagt Jacobi, eifriger und nachdrücklicher als Gut und Blut eine innere Ueberzeugung, die wir nicht aufgeben können, ohne unsere Vernunft, unser persönliches Dasein mit aufzugeben."[86] So zwang ihn schon die Forderung der Selbsterhaltung diesem, wie er meinte, innerlich disharmonischen Gebahren der kritischen Philosophie sein eigenes philosophisches Testament (Jacobi war 1809 bereits 66 Jahre alt) entgegenzustellen.[87] Es lässt sich wohl nur erwarten, dass Jacobi in diesem Testamente eine gereizte Polemik gegen die neue Lehre Schelling's führt, sie in seiner Weise angreift, citirt und erklärt.

Im Jahre 1811 erschien die Schrift Jacobi's „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung."[88] Sie beginnt mit einer Recension der Werke des Wandsbecker Boten (was anfänglich ihre einzige Bestimmung war; dann greift sie die Frage auf, ob es sich mit dem, was wir in Büchern lesen, oder was uns mündlich erzählt wird, was wir historisch erfahren, anders verhalte, als mit dem, was wir unmittelbar anschauen; ob der leblose Buchstabe vielleicht mehr vermöge als die lebendige Natur;

[84] l. c. p. 436—441. [85] l. c. p. 441—488. [86] III, 314. 311. 312. [87] III, 260; Briefw. II, 414. [88] Die Anfänge dieser Schrift sind bereits während des Aufenthaltes Jacobi's in Eutin verfasst worden. Das Material blieb aber brach liegen oder fand anderweitige Verarbeitung, bis der erste Theil der Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiösen Glaubens von Caj. Weiller (1808) erschien. Hiedurch angeregt begann Jacobi den zweiten Theil genannter Schrift von den göttlichen Dingen umzuarbeiten. Aufs Neue gehindert, wurde die Schrift erst 1811 vollendet (III, 260 Anm.).

ob in jenem — dem Buchstaben — wohl gar das Maass des Maasses enthalten und allein gegeben sei, dergestalt, dass ohne ihn der Geist nichts nütze wäre, oder doch nur wenig? Er beantwortet sie damit, dass im Menschen nicht allein noch etwas Anderes, sondern auch dass dies Andere mehr als die Natur und über dieselbe sei. Dies Bewusstsein ist dem Menschen gegeben und unzertrennlich damit der Aufblick zu einem Wesen über ihm, das nicht bloss ein Allerhöchstes ist, sondern Gott der Alleinige; zu einer Allmacht, die nicht ist bloss die Allgewalt einer blinden Weltseele, sondern der wissend und mit Freiheit alles aus Liebe werden lässt. Durch Geistesbewusstsein wird dem Menschen Gottesahnung.[89] Es ist der Gott, der in uns lebt und in dem wieder unser Leben verborgen ist. Wir können nemlich nur den Gott haben, der in uns Mensch wurde.[90] Jacobi stellt sich also bei der Beantwortung der vorangestellten Frage — und zwar mit besonderer Bezugnahme auf die Persönlichkeit Christi — zwischen die rein historische Auffassung des Wandsbecker Boten und die Auffassung eines reinen Idealisten, der alle Erleuchtung von aussen her verwirft, vollkommen auslangend mit der Idee, dafür haltend, was darüber sei, sei abgöttisches Wesen.[91] Und wenn sich auch Jacobi mehr auf Seite des Wandsbecker Boten neigt, so sucht er doch die Einseitigkeit beider Extreme darzustellen. Freilich, meint er, geht das Sehen nicht aus den Dingen, die gesehen werden, hervor, das Selbst nicht aus dem Andern: aber auch das Sehen sieht für sich allein Nichts, das Selbst kommt nicht zu sich selbst durch sich allein; beide Faktoren müssen zusammenwirken: die Vernunft muss gottähnlich sein; aber auch Erkenntniss, Tugend und Schönheit Gestalt annehmen, um an uns zu kommen. Wer besass je einen Freund und mochte sagen, er liebe nur seinen Begriff? Die lebendige Liebe allein gibt dem Leben den Geist.[92] Wahrheit ohne Wesen ist Unding, Irrthum ohne Wesen auch. Nicht der Götze macht den Götzendiener, nicht der wahre Gott den wahren Anbeter: denn des wahren Gottes Gegenwart ist nur Eine Allgemeine.[93] Von Gottes Sinn und der Wahrheit Wesen besitzen wir jedesmal nur soviel, haben wir zur wirklichen Anwendung jedesmal nur soviel in unserer Gewalt, als der Geist eines jeden lebendig in ihm zu

[89] III, 270—274. [90] III, 276—278. [91] III, 284 sq.; 250. [92] III, 292—297. [93] III, 300. 301.

erzeugen vermag;[94] aber unmittelbar gewisse, durchaus positive Wahrheiten, die unwiderstehlich ihr Leben im Menschen bekunden, sind und bleiben ein unentreissbares Besitzthum unseres Wissens. Sie offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, im Gefühl als das in sich Wahre, Gute und Schöne. Weisheit, Güte und Willenskraft sind's, die den Menschen über das Thierische erheben und zwar ohne Nebenbedürfniss um der Tugend selbst willen.[95] Dies Vermögen ist von jeher die moralische Freiheit genannt worden und ist der Geist, wodurch der Mensch sein Leben in sich hat. Innig hängt mit diesem Geiste der Glaube an Gott zusammen; denn die Natur gibt nur stumme Buchstaben an, die heiligen Vokale sind im Menschen. Der lebendige Geist ist es überall, der alles schafft, ausbildet, vollkommener macht.[96] Aber dieser Geist, der sich in den drei Ideen — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit — bekundet, darf nicht nach Belieben gedeutet werden (nicht als das „Schicksal" des Idealismus und nicht als der „Zufall" des Materialismus). Nur der Gott, der zu sich selbst sagen kann: Ich bin, der ich bin! — hat für uns Interesse.[97]

Es geht durch die ganze Geschichte der Philosophie ein Streit um die Erstgeburt zwischen den Zwillingsbrüdern, Idealismus und Materialismus. Zu Kant's Zeiten war der Streit noch nicht geschlichtet. Kant setzte sich diese Aufgabe. Dabei kam er zu einem ganz eigenthümlichen Resultat. Bei seiner Untersuchung dessen, was wir wissen können, fand er nemlich, dass Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in dem für den Menschen interessirenden Sinne gar nicht innerhalb dieser Sphäre zu finden sind, also ausserhalb jeglicher Wissenschaft liegen. Von dieser Entdeckung aus war die Wissenschaftslehre und die Alleinheitslehre als der Idealmaterialismus nur der mit strenger Consequenz vollendete Kant'sche Kriticismus. Kant selbst brachte bis zu diesem Idealmaterialismus nur deshalb seine Philosophie nicht, weil er ein zu redlicher Mann war, um auf eine solche Weise sich selbst und andere täuschen zu wollen.[98] Darum ist aber auch der Geist der Kant'schen Philo-

[94] III, 307. [95] III, 316—318. [96] III, 324—330. [97] III, 339 sq.

[98] Auf diese Stelle bezieht sich Beilage A: Durch seine zweite Definition (at corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore) begründete Spinoza sein neuestes System, welches in der That und Wahrheit Eines und dasselbe ist mit der absoluten Identität des Seins und Bewusstseins. Geist und Materie, sagt er,

sophie dem Geiste der Alleinheitslehre ganz entgegengesetzt.[99] Kant lässt sich von dem theoretischen Resultat, nach welchem die Vernunft als Erkenntnissvermögen sich bloss auf den Verstand bezieht und über die sinnliche Erfahrung nur hinausdichten kann, nicht gefangen nehmen. Trotz dieses Resultates nemlich behauptet er, dass mit der menschlichen Vernunft eine unmittelbare Erkenntniss sowohl des Realen überhaupt, als seines obersten Grundes, einer Natur unter und eines Gottes über ihr, gesetzt sei. Dadurch gewann er, in Folge dieses seines Abfalls vom Idealprinzip, den Primat des Lebens über die Reflexion; er erhielt so zweimal Recht, um jedesmal Unrecht zu haben. Er hat Recht, die höchsten Erkenntnisse für unbeweisbar zu halten, weil sie ja der Grund alles zu Beweisenden sind; — Recht, dass die Erfassung der Realität des Grundes eine a priori'sche ist, und allein darin alle secundäre Realität gesichert ist; aber man muss deshalb nicht wie Kant zweideutig die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder mit der Vernunft überbauen wollen, nicht schwanken zwischen dem Primat der Vernunft und dem des Verstandes. Thut man dies, so kann es geschehen, dass der Verstand den Vergleich einmal nicht eingeht und die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit geradezu aufgegeben werden muss; es bleibt dann nur Naturlehre, Naturphilosophie.[100] Und diesem Resultate näherte sich Kant in der Kr. d. r. V., ohne es zu ergreifen; denn sowie die Ideen nichts als erweiterte Verstandesbegriffe sind, so kommt auch das offenbare Nichts auf Seite Got-

sind für sich ewig und nothwendig in der Einen Substanz vereinigt im Verhältniss von Sein und Bewusstsein. Ihm ist das ausgedehnte Wesen das eigentlich Reale, das Denkende das nur diesem gemäss Vorstellende (III, 429—431). Dies System in ein System absoluter Subjektivität zu verwandeln, versuchten die Nachfolger, bis es Kant gelang, auch dem sum die Substantialität zu nehmen, wie es dem Ausgedehnten bereits geschehen. Er wurde dadurch der Begründer eines zweiten (verklärten) Spinozismus. Die in uns ruhende intellektuelle Anschauung des neuen Spinozismus ist als Bezeichnung der Art des Bewusstseins vom an sich Wahren, Guten und Schönen nicht gerade verwerflich. Ich nenne sie Vernunft und schreibe ihr Receptivität und Spontaneität zu als Vermögen des Wahrnehmens und Ergreifens, des Findens und Festhaltens (III, 432—436). Sie setzt aber immer ein alles Wahre, Gute und Schöne in sich fassendes und ausser sich erzeugendes Urwesen voraus und kommt dazu, weil unmöglich das durch Abstraktion erlangte Nichts für das A und Ω gehalten werden kann. So setzt sie Gott; er ist ihr gegeben und sie ist sich selbst gegeben mit ihm (III, 438 bis 441). [99] III, 350—357. [100] III, 363—371.

tes und das allein Wahre und Wirkliche auf die Seite des sinnlich Anschaubaren und (als Consequenz) der Identitätslehre.[101] Es kann darum auch nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben, die sich in ihren Prinzipien gänzlich entgegenstehen und deshalb keinen Ausgleich oder Indifferenzpunkt zulassen. Es gilt: ob am Anfang war die That oder der Wille? ob das Weltall selbständiger Organismus oder Schöpfung eines Gottes ist? Es gibt nur Natur- oder Glaubensphilosophen.[102]

Wissenschaft und Naturalismuss sind eins; darum ist es das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei, sondern allein Natur. Der Gott des Theisten kann und darf nie mit der Natur des Naturalisten vermengt werden, als deren positiven Inhalt wir ein blosses Nichts-Nicht, als deren negativen wir das absolute Nichts erhalten.[103] Denn wollte man, um sich hier zu helfen, die Natur nicht den Inbegriff des Seins, sondern die absolute Produktivität nach dem Sinne der Identitätslehre sein lassen, so wäre das nur neue Verlegenheit. Eine Erklärung wie: Natur sei die heilige schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe; sie sei der allein wahre Gott, der Lebendige — würde die Frage nur noch dringender wiederfordern; denn das Schöpferwort, welches der naturalistische Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit ausspricht, heisst und wird heissen: Es werde Nichts! Er ruft hervor aus dem Sein das Nichtsein, wie der Gott des Theisten das Sein aus dem Nichtsein hervorruft. Grund hievon ist der Ungedanke einer Identität des Seins und Nichtseins, des Unbedingten und des Bedingten, der Nothwendigkeit und der Freiheit: in Wahrheit die Identität der Vernunft und der Unver-

[101] III, 373—377. [102] Gottesleugnung ist unter die Menschen gekommen, als man die Natur aus ihrer abhängigen Stellung verrückte; es wird dann nicht mehr das Princip, woraus etwas entsteht, sondern das, was daraus entstanden, für das vollkommenste gehalten (III, 378. 379). Nothwendig, wie wir im innersten Bewusstsein uns selbst finden und fühlen, so bedingen wir unsern Ursprung, so stellen wir ihn uns selbst und andern dar; erkennen uns als ausgegangen aus dem Geiste; oder wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht, angezündet von der Finsterniss, ein Unding ausgekrochen aus der Nacht der Nothwendigkeit, des Ungefährs — wähnen, unsern Witz wahnwitzig anstrengend, das Leben sei vom Tode hergekommen: dieser habe auf jenes nur allmählig sich besonnen. — So die Unvernunft allmählig auf Vernunft, der Unsinn auf Absicht, das Unwesen auf eine Welt (III, 325. 426.) [103] III, 384—389.

nunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges.[104] Aber nur das Gegentheil solcher Identität ist durch das Faktum vernünftiger und vernunftloser Wesen nothwendig begründet. Beim Thier fallen Sein und Bewusstsein auf das vollkommenste in einander; erst über dem Thierreich erhebt sich das Reich der Geister: die Liebe des Schönen und Guten, die Vorsehung. Der Mensch verbindet beide Reiche, das der Natur und das des Geistes; und von dieser Verbindung hat er das innigte Bewusstsein. Geistesbewusstsein heisset Vernunft; der Geist aber kann nur sein unmittelbar aus Gott, und darum ist Vernunft haben und von Gott wissen Eins. Der Mensch muss Gott denken. Natur aber kann nie in ihr selbst ergründet, aus ihr selbst erklärt werden, weder dass sie Gott, noch dass sie Geschöpf sei, und dies hat seinen Grund im Grundsatz des Unbedingten, das lebendig und dinglich, theistisch und naturalistisch gefasst werden kann und als nothwendig und unbegreiflich zugleich vorausgesetzt wird. Die Voraussetzung fordert nemlich die Beziehung des Bedingten und Unbedingten, ohne den wirklichen Zusammenhang zu offenbaren.[105] Um dieser Halbheit abzuhelfen, haben einige Philosophen das Entstehen und Vergehen in der wahren Wirklichkeit geleugnet. Ihnen war sonach die Natur nicht mehr eine wahrhafte Allgebärerin, sondern ein Unbedingtes, ein unveränderliches Ewiges, darin alles Dasein sich selbst aufhebt, Gott. Dieser allein seiende Gott aber, der allein mittelst eines absoluten Hinwegsehens von dem Gesetze der Erzeugung erblickt würde, der keine Natur, keine Welt ausser sich, überall nichts wahrhaft hervorbrächte, überhaupt und durchaus nicht Ursache wäre, sondern nur ein unendlicher Grund und Abgrund, würde nur erschaffen — nicht aus Nichts, sondern das Nichts.[106] Dem Naturalisten ist das Absolute das Eine des Alls, dem Theisten eine nach Zwecken wirkende allerhöchste Intelligenz; keiner aber von beiden vermag, das Dasein des Weltalls, als der Summe des Bedingten, aus einem solchen Ersten, als einem Ursprunge, zu erklären. Vor den Schranken der Wis-

[104] III, 389,—394. Hieher gehört Beilage B, darin J. aus Platon's „de legibus" nachweist, wie schon damals ein gewisser Naturalismus gang und gebe war: Natur und Ungefähr, hiess es, seien das Allwaltende. Kunst sterblich wie ihre sterblichen Erfinder. Götter und Gesetze sind Erzeugnisse dieser Kunst, von einem Gerechten weiss die Natur durchaus nichts.. Diesen Behauptungen gegenüber betonte schon Platon eine absichtvolle Intelligenz als das absolut Erste — die Kunst älter als die Natur (III, 446 sq.). [105] III, 396—405. [106] III, 405—408.

senschaft sind also Naturalismus und Theismus gleich, und zur Ueberhebung kommt es nur, wenn der Verstand die Vernunft meistern will, indem er ruft: Nichts ist unbedingt! Es gibt kein absolut Beginnendes! wenn er vergisst, dass er gänzlich in dem Gefühle ruht: „Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor!" Eine scheinbare Rettung gewährt nur der Idealismus als Philosophie des absoluten Nichts oder der Objektivirung des Subjektiven, — also die Philosophie des allein wahrhaft objektiven All- und Einen.[107]

Ich bin, der ich bin. Diesen alles begründenden Machtspruch setzt Jacobi dem Idealismus und Materialismus entgegen. Ich bin: am Anfange war das Wort. Wo dies inwendige Wort ertönt, ist Vernunft, Person, Freiheit und Geistesbewusstsein, ist das vom Ewigen uns eingedrückte Siegel. Dass der Mensch den Geist zu denken vermag, ist, was den Menschen ehrt und wahr macht. Die Natur verbirgt Gott, der Mensch offenbaret ihn kraft dieses Geistes. Christenthum, in dieser Reinheit aufgefasst, ist allein Religion.[108] Diese Sätze enthalten das Jacobische Glaubensbekenntniss;[109] in folgenden aber fassen wir die Angriffe Jacobi's auf die Alleinheitslehre zusammen: A. Der vollendete Kriticismus muss auf die Behauptungen hinauslaufen: Ueber der Natur sei nichts, sie allein sei.[101] Die Natur sei allein der wahre Gott, und der Gott des Theismus ein die Vernunft entehrendes Hirngespinnst.[111] Die Finsterniss gebähre das Licht, der Tod das Leben, Unvernunft habe sich auf Vernunft, Unsinn auf Absicht, Unwesen auf eine Welt besonnen.[112] B. Solche Resultate aber weisen darauf hin, dass der vollendete Kriticismus mit den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur Spiel treibt, sowie er sie in seine Sphäre hineinzieht; denn mit obigem Resultat sind sie geradezu aufgegeben.[113] Sie weisen ferner darauf hin, dass Naturlehre als Wissenschaft keinen Theil am Theismus hat, weil sie ja nur die Identität der Vernunft und Unvernunft, des Guten und

[107] III, 410—417. [108] III, 418—426. [109] Die Schrift von den göttlichen Dingen, sagt Deycks (l. c. p. 155), stellt sich als eine wohlgezeitigte Frucht des gedanken- und erfahrungsreichen Alters, des ernstesten Forschens dar. Sie erscheint als das Ergebniss jener Betrachtungen über Welt und Gott, welche von Jugend auf Jacobi's Seele erfüllten und bewegten.... Er paart den Glauben an Gott und Tugend unzertrennlich, unauflöslich; er setzt den Geist über die Natur. [110] III, 341-347. 386. 388. [111] III, 390. [112] III, 325. 326. [113] III, 341 sq.

Bösen zu setzen vermag,[114] und weil Vernunft ohne Persönlichkeit ein Unding ist, dem Ungrund gleich, welcher alles und nicht Eines, oder Eines und keines, die Vollkommenheit des Unvollkommenen, das absolut Unbestimmte ist und Gott genannt wird von denen, die nicht wissen wollen von dem wahren Gott, aber dennoch sich scheuen ihn zu leugnen — mit den Lippen.[115]

Diesen leidenschaftlich hingeworfenen Sätzen fehlt nur das eine — das Verständniss der Lehre Schelling's. Die Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit wird ohne gründliche innere Widerlegung von vorneherein als eine absurde Erscheinung hingestellt, indem Jacobi das aus seinem Zusammenhange gerissene Wort „Ungrund" missbraucht und lächerlich macht. Auf diese Weise aber — Schelling bezeichnet diese Angriffe als somnia aegri[116] — wird ein wissenschaftliches Gebäude nicht umgestürzt; denn Wissenschaft wird nur durch Wissenschaft bezwungen. Wenn nun Schelling, im Gefühl des erlittenen Unrechts, aufbrauste und den Feind mit herkulischer Keule traf, indem er dem Unverstande die Lüge an den Hals warf: was blieb Jacobi übrig, als es zu ertragen. In Erinnerung an M. Mendelssohn und an den unglücklichen Zusammenstoss desselben mit Jacobi, scheint es nur das in der Geschichte waltende Vergeltungsrecht zu sein, wenn der fahrende Ritter einmal einen Gegner fand, der ihn besinnungslos in den Sand warf.

Schon zwei Monate nach dem Erscheinen der Schrift von den göttlichen Dingen entsendete Schelling sein „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Fr. Hr. Jacobi (Tübingen 1812)." Es zerfällt in eine vorläufige Erklärung, in die wissenschaftlichen Beweise und in die Erzählung einer Vision. Uns können nur die beiden ersten Abtheilungen interessiren; die geistreiche Persiflage eines 70jährigen Mannes gehört nicht der Wissenschaft an; nur vorangegangene Ausdrücke Jacobi's, wie Lüge und Betrug, entschuldigen deren Dasein einigermassen. Nachdem Schelling in der Vorrede seinen Handel mit Jacobi als einen in die Zeit eingreifenden angekündigt,[117] stellt er in der vorläufigen Erklärung punktweise die Jacobischen Angriffe auf die Alleinheitslehre zusammen, um hierauf bis zur Evidenz darzulegen, dass seine Philosophie von Seiten Jacobi's offenbar missverstanden und verzerrt worden. Vor-

[114] III, 386. 387. [115] III, 419. [116] Denkmal etc. p. 105. [117] l. c. p. V.

zugsweise stützt sich Schelling hiebei auf den von Jacobi so sehr betonten Satz „Ueber der Natur sei Nichts und sie allein sei“, — der schon deshalb seiner Philosophie nicht zugehören könne, weil er ja dem Grundbegriff seines Systems widerstreitet.[118] Namentlich beruft er sich auf seine in der Zeitschrift f. sp. Phys. gemachte Unterscheidung zwischen dem Grund des Seins und dem Sein selbst, wodurch offenbar über der Natur als der nicht seienden (bloss objektiven) absoluten Identität die seiende absolute Identität (Gott als Subjket) gesetzt sei und somit Natur nur genannt werden könne, was jenseits des absoluten Seins, der absoluten Identität, liegt, und somit Naturphilosophie nur die eine vorhergehende reale, der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie.[119] Wie diese Beschuldigung weist Schelling alle Beschuldigungen Jacobi's als kecke, durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers zurück und schliesst mit einer gereizten Abwehr aller (wie er meinte) persönlichen Invektiven.

Hierauf legt Schelling verschiedene philosophische Machinationen seines Gegners bloss — insbesondere das Verhältniss Jacobi's zum Verfasser der Kr. d. r. V. Der Verf. der Briefe über Spinoza, sagt Schelling, wusste sich meisterhaft hinter den Verf. der Kritik zu stecken und er missbrauchte diesen Herkules unter den Denkern so, dass es schien, als behaupte dieser, alle wissenschaftliche Philosophie müsse auf Gottesleugnung führen. Während er aber in seinen Angriffen auf Kant ein bissiges gehässiges, durch Verdrehungen, falsche Andeutungen bis zum Hämischen fortgehendes Gezänke führte, machte er die Kantische Unterscheidung von Verstand und Vernunft zu der seinigen, um so seiner Vernunft und Sprache verwirrenden Predigt einen bessern Leumund zu verschaffen. Aber es wurde das Gefühl durch die Vernunft in einer Weise ersetzt, dass nur die Vernunft herabgewürdigt war, ohne in der Sache selbst das Geringste zu bessern.[120] Und Schelling fährt fort: Es ist diese Klasse von Philosophen das Geschlecht der erbärmlichen und unwissenden Sophisten. Sie kennen nur zwei einander völlig ausschliessende Systeme, Naturalismus und Theismus, und schöpfen aus diesem starren Dualismus den Kern ihrer Polemik. Sie sehen nicht, dass gerade in diesem unversöhnten Gegensatz die Vorzeit ihr letztes Vermächtniss und zugleich ihren grossen Irrthum bietet. Denn durch eine

[118] l. c. p. 5. [119] l. c. p. 6 sq. [120] l. c. p. 53—55.

gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus musste ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden.[121]

Ein solcher Ausgang, bemerkt Schelling, war von Anfang an nicht Sache der Identitätslehre; sie betrachtete es als Angelegenheit der Menschheit, dass das, was bisher bloss Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniss verkläre; sie betrachtete es als Aufgabe des Menschen, in Vollkommenheit der Kenntniss zu wachsen, bis er seinem Urbilde ähnlich wird.[122] Und dieses Ziel ist erreichbar; das Dasein eines lebendigen Gottes ist erweislich, weil dieses lebendige Dasein aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewusst werden, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist.[123] Dieser Grund ist Gott selber, denn Gott muss sich selber vor sich haben, so gewiss er causa sui ist.[124] Aber diese Aseität ist nicht Gott im eminenten Verstande; für sich (unentwickelt) führt sie nicht weiter als zum Begriff einer Spinozistischen Substanz. Das Vollkomm'nere erhebt sich aus seinem eigenen Unvollkomm'nern, obwohl dem blossen Vermögen nach (potentiâ) das Vollkommenste zuerst ist. Denn nothwendig muss das Allervollkommenste — dasjenige, was die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — vor allen Dingen sein; aber die Frage ist, ob es als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist, weil es keinen Grund zur Schöpfung hatte.[125] Es ist etwas in Gott, was bloss Kraft und Stärke ist,

[121] l. c. p. 87—93. [122] l. c. p. 58. 65. [123] Allemal und nothwendig ist der Entwickelungsgrund unter dem, was entwickelt wird; er setzt das sich aus ihm Entwickelnde über sich, erklärt es als Höheres und unterwirft sich ihm, nachdem er zu seiner Entwicklung gedient hat, als Stoff, als Organ, als Bedingung (Denkmal etc. p. 72). [124] l. c. p. 76. 77. [125] l. c. p. 78—80; gegen Jacobi's III, 382. Zur Erläuterung dieses „als" diene folgende Stelle aus Schelling's Geschichte der Philosophie: „.... Das Subjekt noch in seiner reinen Substanzialität oder Wesentlichkeit, vor allem Aktus gedacht, ist zwar nicht nichts, aber als nichts; dieses als drückt immer etwas über das Wesen Hinzugekommenes aus, und bezieht sich demnach auf das gegenständliche, auf das über das Wesen hinausgehende Sein; wenn also gesagt wird, das Subjekt oder Ich in seiner reinen Substantialität war als nichts, so drückt dies nichts anderes aus als die Negation alles gegenständlichen Seins. Dagegen wenn wir nun von ihm zuerst sagen: es ist als Etwas, so wird eben damit ausgedrückt, dass dieses Etwas-sein, als Sein ein Accessorisches, Hinzugekommenes, Zugezogenes, in gewissem Betracht Zufälliges ist. Das als bezeichnet hier eine Anziehung, eine Attraktion, ein angezogenes Sein Das Subjekt in seiner reinen Wesentlichkeit als nichts — eine völlige Blossheit aller Eigenschaften — ist nur Es

und das vor Weisheit und Güte war. Stärke ist die Natur des Wesens selber gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt hat. Natur ist sonach als der verborgene Gott aufzufassen und Naturalismus als das System, welches eine Natur in Gott behauptet und so die Grundlage des Theismus ist. Das Absolute ist demnach Grund und Ursache zugleich. Gott ist Grund von sich selbst, sofern er ein sittliches Wesen ist, aber er macht sich auch zum Grunde, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht.[126]

Jedes Leben ohne Unterschied — fährt Schelling fort — geht von einem Zustande der Entwicklung aus, da es, beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und Auswicklung, wie todt und finster ist, dem Samenkorn gleich, ehe es in die Erde gesenkt wird. Ich behaupte sogar aller Jacobischen Logik zum Trotz, dass es selbst im Denken und Forschen wohl möglich ist, sog. klare Begriffe sich zu verschaffen, aber nicht von ihnen auszugehen, weil man unfehlbar bei ihnen sitzen bleibt. Gewöhnlich sind sie so klar, so ausgeleert von Substanz, dass es unmöglich ist, mit ihnen noch an das eigentliche Dunkle, d. i. an das Reelle heranzukommen. Non fumum ex fulgore, sed ex fumo ad lucem, ist des echten Künstlers Art — ist auch Gottes Art.[127] Gott ist Erstes und Letztes, *A* und *Ω*; aber als das *A* ist er nicht, was er als das *Ω* ist, und inwiefern er nur als dieses — Gott sensu eminenti ist,

selbst und soweit eine völlige Freiheit von allem Sein und gegen alles Sein; aber es ist ihm unvermeidlich, sich selbst anzuziehen, denn nur dazu ist es Subjekt, dass es sich selbst Objekt werden könne; indem es aber sich selbst anzieht, ist es nicht mehr als nichts, sondern als Etwas und empfindet dieses Sein als ein zugezogenes und demnach zufälliges Das erste Seiende ist also zugleich das erste Zufällige. (S. W. X, 99—101.) Hierin ruht das Uebergangsmoment zur positiven Philosophie. Das ursprüngliche Subjekt erhält sich siegreich als Subjekt gegenüber dem Gegenständlichen, Natürlichen, und Gott wird hervorgehen als „jenes zuletzt als Subjekt, als über alles siegreich stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabsinken kann" (l. c. p. 123).

[126] Denkmal etc. p. 82—94. Es muss das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Aktus der Persönlichkeit besteht), einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich (wohl zu unterscheiden von unsittlich) ist. Aber der Anfang seiner selbst, den ein sittliches Wesen in sich hat, ist doch schon potentiâ oder implicite sittlich, und kein absolut entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit (l. c. p. 84). [127] l. c. p. 107.

kann er nicht auch als jenes — Gott (in dem nemlichen Sinne) genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als Ω Deus explicitus ist.[128] Es kann darum nur der von Offenbarung sprechen, der die Natur als göttliches Organ anerkennt. Der Offenbarung durch die Person (Christi) musste die Offenbarung durch die Natur selbst vorhergehen. Beide Offenbarungen, die erste und die letzte, stehen und fallen mit einander, sind einerlei Offenbarung nur in verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Mittel.[129]

Nach dieser bittern Zurechtweisung — was verblieb Jacobi? wohl nur, seine frühern Aussprüche treffend zu erhärten oder zu schweigen. Jacobi that keines von beiden; er wiederholte nur, als wäre Schelling's Denkmal gar nicht geschrieben, die alte Melodie.[130] Wir dürfen es unverholen aussprechen: Jacobi konnte am Ende seiner Tage unmöglich mehr Schelling's Monotheismus verstehen. Ihm blieb die letzte und unabweisbare Wahl zwischen blinder Nothwendigkeit und einem persönlichen Gotte; ihm blieb bestehen, dass schon die Frage unberechtigt sei, wie denn überhaupt ein Gegensatz den andern setzen könne, ohne dass dieser andere im Wesen des Setzenden begründet liege. Und diesem entsprechend schliesst er auch die Vorrede des II. Bandes der Gesammtausgabe mit den Worten: „Ich führe nicht Krieg mit dem Naturalismus nach der Weise des Spinoza, dem geraden, unverhüllten Naturalismus Ich führe nur Krieg mit dem Naturalismus, der auch wissen will von übernatürlichen Dingen, ja von einem Gotte, hilfreich, gnädig und erbarmend, wie der Gott der Christen."[131] Denn, meint Jacobi, was soll das heissen, die Vernunft ursprünglich blind sein zu lassen und in diesem Zustande sie die absolute zu nennen? sie dann mit der Nothwendigkeit zu identifiziren, so dass diese nun als eine insgeheim vernünftige

[128] l. c. p. 112. 113. Es kann darum ein unmittelbares Wissen von einem persönlichen Gotte auch nur ein persönliches sein, beruhend wie jedes der Art auf Umgang, wirklicher Erfahrung. Aber dies gehört nicht in die Philosophie. (l. c. p. 113.) Was ist wahres Erkennen anders als Lieben, was Lieben anders als das höchste Erkennen? (l. c. p. 168.) [129] l. c. p. 172. [130] Es charakterisirt Jacobi, dass er sich hiebei einredet: „Wie ich bin, so thue ich und habe ich gethan. Ein Schriftsteller, der sich einmal mit der ganzen Klarheit, die in ihm war, ausgedrückt hat, soll sich dabei beruhigen Mit Leuten, die wissentlich gegen die Wahrheit streiten, verliert man immer durch Worte. (III p. IV.) [131] II, 116. 117.

sich darstellt, und so flugs das anstössige blinde Schicksal, die vernunftlose Nothwendigkeit, aus dem Wege zu schaffen. „Sind, — so spricht die Naturphilosophie — wie jeder eingesteht und alle Sprachen bezeugen, die Begriffe des Vernünftigen und Nothwendigen gleichbedeutende Begriffe, ist jenes nur die Abspiegelung, die in der Reflexion hervorgehende Vorstellung von diesem: so können die Begriffe des Nothwendigen und Freien unmöglich entgegengesetzte, sich wechselseitig aufhebende Begriffe sein. Offenbar fallen dann die Begriffe des Freien, des Vernunftgemässen und des Nothwendigen in dem einen Begriff des Unbedingten oder der ewigen Wesenheit der Dinge und der ewigen Urkraft in dieser Wesenheit zusammen; das Freie schwebt dann nicht mehr, wie so viele kindlich geträumt haben, und wohl hie und da noch träumen, als Schöpfer über der Natur, sondern es liegt als das allein wahre Sein ihr nur zu Grunde." Das sind Worte! entgegnet Jacobi: Was im Gegensatz mit dem Schicksal den Gott zu einem wahren Gotte macht, heisst Vorsehung. Nur wo sie ist, da ist Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist auch sie. Sie selbst ist der Geist, und nur dem, was des Geistes ist, entsprechen die sein Dasein verkündenden Gefühle der Bewunderung, der Ehrfurcht, der Liebe. Eine gedankenlose, absichtlose Macht bewundern wir nicht, wie der Kenner der Mechanik über vieles lächelt, was der Naturmensch anbetet.[132] Nicht eine alle Wunder vertilgende Wissenschaft, sondern ein neben der Wissenschaft bestehender, ihr unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann und auch den Menschen wunderkräftig schuf, — der Glaube an Gott, Freiheit, Tugend und Unsterblichkeit ist das Kleinod unseres Geschlechtes; er ist das unterscheidende Merkmal der Menschheit, er ist die vernünftige Seele selbst.[133] Wenn man damit vergleicht, was Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung[134] über das göttliche Leben geschrieben, so leuchtet ohne Weiteres ein, wie wenig Jacobi — ich will nicht sagen die Naturphilosophie, aber — die Philosophie Schelling's verstand. Offenbar lässt Schelling die Nothwendigkeit zur wahren Freiheit, die Macht zur Liebe empor sich heben, wenn er sagt: „Der Grund setzt das sich aus ihm Entwickelnde über sich, erklärt es als Höheres und unterwirft sich ihm, nachdem er zu seiner Entwick-

[132] II, 49—52. [133] II, 55. [134] s. W. IV^b, 24 sq.; vide Anm. 64.

lung gedient hat.“[135] Solche Sätze sind für Jacobi wie nicht vorhanden; er kehrt eben nur bei der Identitätslehre ein, als wären die Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit und das Denkmal etc. nicht verfasst oder als gehörten sie gar nicht zur Schelling'schen Philosophie. Denn wer nach dem Erscheinen dieser Schriften noch vom All-Einen als der Identität des Seins und des Nicht-Seins, der absoluten Ruhe und der absoluten Bewegung spricht, in welchem weder ein Gestern, noch Heute, noch Morgen, sondern Alles, wie a parte ante, so a parte post sei und mit dem Werden ohne Sein das Sein ohne Werden sich vermähle;[136] wer nach 1809 noch von dem Schelling'schen Freiheitsbegriffe als dem Begriffe der reinen Negation, des reinen Nichts, oder von dem Unbedingten Schelling's als dem absolut Unbestimmten redet:[137] der beweist nur, dass ihm das Verständniss fehlt. Jacobi vermochte der philosophischen Entwicklung seiner Zeit nicht mehr zu folgen.

Die Zeit dieses Kampfes war eine vielbewegte; die Bewegung hatte alle Geister ergriffen. Darum wird es nicht wundern, dass ein grosser Theil der Literatoren am Schelling-Jacobi'schen Streit sich betheiligte. J. Fr. Fries verfasste „Von deutscher Philosophie, Art und Kunst,“ ein Votum für Jacobi gegen Schelling; v. Baader besprach in seinen „Gedanken aus dem grossen Zusammenhang des Lebens“[138] die Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen. Um eine Probe damaliger Parteigehässigkeit vorzuführen, fügen wir hier aus Schafroth's „Blicke auf die Schellingisch-Jacobische Streitfrage 1812“ eine Stelle an: „Das Ganze (nemlich die Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen) ist nur ein Gemisch von Empfindelei, Süsselei, Tändelei, Frömmelei, Schwärmerei, Witzelei, Spielerei, Prahlerei, Poeterei, Kantianerei, Theologasterei, Atheistenriecherei u. dgl. Hier ist getreu kurz wiedergesagt, was Jacobi dem neuen System entgegensetzte.“[139] Wenn zudem mit Ausdrücken, wie „literarische Schandthat, geistiger Meuchelmord“ herumgeworfen wird, dann kann offenbar nicht mehr von Kritik, sondern von Parteigezänk gesprochen werden.

Jene Tage des Kampfes, in denen die Gegensätze noch unversöhnlich und lebendig waren und darum die Urtheile parteibefangen sein mussten, sind vorüber; mit viel ruhigern Augen schauen wir bereits in diese Vergangenheit. So mag denn auch

[135] Denkmal etc. p. 72. [136] II, 66. 67. 70. [137] II, 77—83.
[138] s. W. II, 24 Anm. [139] l. c. p. 102.

beiderseitiges Recht und Unrecht seine kurze Würdigung finden. Die Bestätigung des Satzes, dass vom Naturalismus zum Theismus nur durch einen salto mortale zu gelangen sei, fand Jacobi in den Schriften von Spinoza, Lessing, Kant und Fichte, und so vermählte sich ein ursprüngliches Vorurtheil mit Ueberzeugung; es ward zum Grund und Endziel seines geistigen Lebens, so dass er mit diesem Vorurtheil von da an stehen oder fallen musste. Sonach bedrohte Schelling das Leben Jacobi's selbst, sobald er — so oder so — ohne salto mortale, d. h. mit Hilfe der Wissenschaft die Kluft zwischen Naturalismus und Theismus überbrückte. Wenn nun Jacobi von seinem Standpunkt aus dem Naturalisten, sowie er ihn ansah und angesehen wissen wollte, geradezu verbot, über die Natur hinauszugehen und von Gott und göttlichen Dingen zu reden, weil diese Ideen das unveräusserliche Besitzthum des Menschen und kein Fund des Naturalismus sind; wenn er, sobald er trotzdem diese Ideen im Mund eines Naturalisten findet, das Erhaschen derselben für Inconsequenz erklärt, für Sophisterei und Sand, in die Augen der Leser gestreut: so hat er (für sich) dazu ein begründetes Recht. Wenn hingegen Schelling mit seiner Ueberzeugung, dass Naturalismus nie als Philosophie κατ' ἐξοχὴν angesehen werden dürfe, dass derselbe auch nie von ihm als solche angesehen worden, dass derselbe nur die eine Seite der Philosophie sei, und Naturalismus und Theismus (Idealismus) irgendwo, als zu einem Ganzen gehörend, sich finden müssen; wenn Schelling deshalb die Philosophie ganz in den Menschen legt und mit dem Menschen verwachsen sein lässt, so dass sie — schon um ihrer Natur willen — keine Wahl, wie bei Jacobi, zwischen Theismus und Materialismus übrig lassen kann;[140] wenn er gerade die Philosophie zur Friedensspenderin zwischen Geist und Materie, Freiheit und Nothwendigkeit, Gott und Natur macht und von sich die Lüge und den Betrug abwehrt damals, als er über dem Naturalismus, aus diesem Grund heraus, durch einen wahrhaft menschlichen, seiner Uebernatur gemässen Willensakt die Welt der Freiheit baute und Gott und Mensch als Persönlichkeiten verherrlichte, damit dem grossen Weltorganismus über der

[140] Schelling sagt im Vorwort zu Steffens nachgelassenen Schriften: „Philosophie muss, um Philosophie zu sein, in ihrem Anfang schon mit jeder Autorität, welchen Namen sie trage, gebrochen haben“ (l. c. p. XVII) — natürlich um so mehr mit jedem Vorurtheile.

schaffenden Seele der erkennende Geist nicht mangle: wer wollte die Berechtigung einer solchen Forderung bezweifeln? Das Unrecht beider aber besteht darin, dass einerseits Jacobi seine ganze Philosophie von einem Vorurtheil abhängig macht, wodurch im Prinzip schon ein unversöhnlicher Dualismus erscheint und sogar der Mensch ein Zwitterding in sich wird, das jede innere Versöhnung von sich ausschliesst, wodurch Verstand gegen Vernunft, Wissenschaft gegen Freiheit, Erde gegen Himmel steht und der Uebergang vom einen zum andern mit einem halsbrecherischen Sprunge verbunden ist; dass andererseits Schelling von seinem Gegner nicht hätte fordern sollen, dass derselbe im Identitätssysteme trotz des darin abgeschlossenen Pantheismus und ohne Weiteres nur die negative Seite des vollen Systems erkenne und die Ueberwindung des Pantheismus begreife.[141] Zwar ist es das Wesen der Potenzenlehre Schelling's, dass die folgende Stufe immer sich zur vorausgegangenen anschauend verhalte, dass im Fortgang der Geist immer gewaltiger werde; aber es liegt in ihrem Wesen nur der Fortgang, nicht der Abschluss der Reihe begründet. Diesen bestimmt allein die Erhebungskraft, d. i. die lebendige Menschennatur selbst. Der Mensch denkt und in seinen Gedanken steigt er bis zur absoluten Identität von Geist und Natur empor, darüber hinaus keine Gedankenfolge führt, darin die Identitätslehre ihren vollen Ruhepunkt findet; aber der Mensch hat auch einen Willen; er will sein, was er ist; er will leben und lebend seine Gedanken beherrschen. Ist darum der Mensch am Ende der Gedankenreihe angelangt, so treibt ihn der Wille unwiderstehlich vorwärts, bis er das Positive an sich, das ens realissimum ergreift. Mit diesem Positiven, das aller Denkbewegung Halt gebietet und Halt gibt, beginnt erst die wahre d. h. die schaffende Philosophie. Mit dem nothwendig zu Denkenden oder eigentlich dem Nichtzudenkenden hört jede Denkbewegung auf, fängt die Philosophie an.[142]

[141] Vgl. p. 135 mit Anm. 71. [142] Vorrede Schelling's p. VIII, XVI. XVIII zu Victor Cousin über die franz. und deutsche Philosophie, übersetzt v. Dr. H. Beckers. So lange, sagt Schelling, die Naturphilosophie in der blossen Thatsache haften blieb, beruhte die Genesis der ganzen Natur einzig auf einem Uebergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, im menschlichen Bewusstsein (s. W. X, 229). Wir gewinnen dabei nur die Einsicht in die Thatsache, in einen fortschreitenden, wenn auch (viel-

Auf diese Weise errang Schelling zu seiner Naturphilosophie die Idealphilosophie κατ' ἐξοχήν und mit dieser, weil der Uebergang nicht durch eine Negirung des Bisherigen gewonnen worden war, einen Pantheismus und Theismus überwindenden, die Trinitätslehre einschliessenden Monotheismus; [143] aber in dieser Art und Weise tritt auch klar zu Tage, dass diese Potenz nicht mehr im Identitätssystem als solchem lag, sondern dass sie einzig in der Seele des Philosophen selbst zu suchen ist, der ja allein zur Erkenntniss von der Halbheit einer einseitig logischen oder einseitig realen Entwicklung gelangt, der allein zur Erhebung getrieben wird, bis zu der Höhe, darüber der Geist nicht hinaus kann, bis zu dem Sein, das durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist; [144] der allein getrieben wird, für sich die Ruhe, d. i. die Wahrheit, über sich hinaus zu suchen in jener höchsten und letzten Potenz, die das „Unter sich" mit höchster Subjektivität umfängt, die als

leicht selbst in der Natur) immerfort bestrittenen Sieg des Subjektiven über das Objektive (l. c. p. 231); ob aber dies Uebergewicht ein aus der Natur des sich erzeugenden, sich selbst verwirklichenden Wesens nothwendig folgendes, oder ob es ein durch freie Ursächlichkeit hervorgebrachtes und ertheiltes ist, wird durch die blosse Thatsache nicht entschieden (l. c. p. 232). Die reine Thatsache, so weit sie bis jetzt ausgemittelt ist, besteht in Folgendem: Alles erkennbare Sein, sowie das Erkennende selbst, entsteht durch einen Prozess, der ohne zwei Prinzipien nicht gedacht werden kann, eines, das in dem Prozess gleichsam die Materie ist; das andere, welches sich vielmehr als Ursache verhält und das die Subjektivität an ihm Hervorbringende ist. Das Eine Prinzip ist Gegenstand einer fortwährenden Ueberwindung, es ist in sofern durch den Prozess selbst, als das nicht sein Sollende erklärt. Das zweite Prinzip, welches sich offenbar als die negirende Potenz des ersten verhält, ist insofern ebensowenig wie das erste das um seiner selbst willen Seiende, das an sich Nothwendige, es ist bloss Mittel oder vermittelnd. Wo aber ein nicht um seiner selbst willen Seiendes als Anfang, und wo ein es Aufhebendes als Mittel, da ist nothwendig auch ein Ende, das Zweck ist — ein sein Sollendes. Dieses ist nothwendig ein drittes Prinzip oder eine dritte Potenz, die mit zu dem Prozess gehört. Ist das erste bloss Substanz, das zweite bloss Ursache, so ist das dritte Substanz und Ursache in Einem. Diese Substanz und Ursache in Einem ist der Geist (l. c. p. 246—249). Das Uebergewicht in diesem Prozess ist auf Seite des idealen Prinzips. Dies leitet zu einem vierten Begriff, auf den der Ursache κατ' ἐξοχήν, die augenscheinlich die wahre Ursache alles wirklichen Seins ist und diese allgemein der Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität gebende Ursache nennen wir nur Gott (l. c. p. 250—254).

[143] Vergl. H. Beckers Denkrede auf Fr. W. J. v. Schelling 1855 p. 43. 24

[144] Schelling's s. W. IV^a, 12.

Subjekt über dem göttlichen Prozesse, durch den die Welt entsteht, die absolute Ursache oder die causa causarum bleibt.[145]

Hätte Jacobi nicht immer in Schelling nur den Identitätsphilosophen erkannt und es ihm nicht gleichsam als ein „Muss" angerechnet, in der Naturlehre als seiner ihm zukommenden Sphäre zu verharren: es wäre eine Versöhnung zwischen beiden nicht so ganz unmöglich gewesen. Die Intelligenz, welche Schelling an den Anfang alles Seins setzt, ist nicht das Produkt eines reinen Denkprozesses, weil sie nach Schelling selbst „das alles Denken Uebertreffende" ist; dass der Mensch sie zu denken vermag, hängt in Uebereinstimmung mit Jacobi auch bei Schelling von der persönlichen Erhebungskraft und von der damit verbundenen Erkenntniss eigner Ohnmacht ab; auch darin liegt eine Uebereinstimmung mit Jacobi, der die Wahl, ob am Anfang Nichts oder Gott stehen solle, ganz dem Menschen selbst anheimstellt, dass Schelling's Uebergangsmoment von der Identitätslehre zur positiven Philosophie nichts denn ein Selbstbestimmungsakt ist; und wenn endlich Schelling von seinem Anfang sagt, er sei der Herr der welterzeugenden Potenzen und brauche deshalb nicht durch die Welt hindurchzugehen, um erst im Menschen oder in der Weltgeschichte zum Bewusstsein zu kommen; Gott sei schon vor der Welt Herr der Welt:[146] — so ist auch dieser Anfang so positiv wie der, den Jacobi zu seinem Prinzip gemacht hat.

Beide ergreifen also durch den Willen getrieben gläubig ein Höchstes über sich; was sie unterscheidet, hat seinen Grund allein in der verkehrten Methode: Der Glaube Schelling's erwächst aus dem Wissen und kann nur über dem Wissen bestehen; der Glaube Jacobi's fordert hingegen ein Bestehen vor allem Wissen und für sich das Element aller menschlichen Erkenntniss.[147] Darum und

[145] Paulus p. 487. [146] l. c. p. 487. [147] Schelling selbst ist sich dieses entscheidenden Unterschiedes sehr wohl bewusst. „Das letzte Ziel des Wissens, sagt er, kann nur sein, etwas zu erreichen, wodurch es selbst in Ruhe gesetzt wird. Aller Zweifel hört nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch sagen kann, dass es Ist. Will man einen solchen Zustand Glauben nennen, so mag man es thun, aber 1. muss man alsdann den Glauben nicht als eine selbst unbegründete Erkenntniss ansehen. Das Letzte, in dem alles Wissen ruht, kann nicht ohne Grund sein. Der Glaube darf also nicht als ein unbegründetes Wissen vorgestellt werden, man müsste vielmehr sagen, er sei das allerbegründetste, weil er allein das hat, worin aller Zweifel besiegt ist, etwas so Positives, dass aller weitere Uebergang zu einem andern abgeschnitten ist. Eben-

nur darum haben die freischaffende Intelligenz Schelling's und die Jacobi's einen sehr verschiedenen Charakter. Während diese Intelligenz bei Schelling zwar als Intelligenz über der Natur (supramundan) steht, aber ihrem Grunde nach selbst Natur ist, also eine Intelligenz ist, die ohne innere Nothwendigkeit, ohne Natur, ohne Wissenschaft und ohne Gegensatz in sich gar nicht Intelligenz, frei und persönlich sein könnte; ist sie bei Jacobi geradehin und einzig allein das, was Nicht-Natur (transmundan) ist. Ihm steht Gott ausser Natur, ihm ist Gott so frei, dass das Dasein einer Nothwendigkeit zum Wunder wird, so naturlos, dass es Wunder ist, wie aus ihm heraus Natur werden konnte, so wissenschaftslos und gesetzlos, dass jedes In-Beziehung-setzen ein Wunder fordert und über der Aufgabe der vernünftige Mensch in Verzweiflung geräth.

Zwei Männer, obwohl sie in der tiefst gegriffenen Forderung einer absoluten Persönlichkeit als Ausgangspunkt echter Philosophie so sehr übereinstimmten, hat das Zusammentreffen von verschiedenen Wegen aus, aus Meinungsverschiedenheit über die Berechtigung des Weges, bis zu gehässigen Angriffen geführt. Sie bewahrheiten, dass nur zu gern das tiefst Eigene, gerade weil es ein solches ist, missverstanden wird, wenn es auf fremdem Boden emporwächst; denn im Grunde durfte Jacobi die neue Richtung Schelling's aus der Tiefe des Herzens begrüssen.[148] Was Jacobi in der Raschheit der Bewegung übersehen, rechnen wir es ihm

daraus aber erhellt zugleich, 2. dass man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen kann, wie so viele lehren und predigen (Jacobi sagt IV[a], 223: das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit ist Glaube); denn die allen Zweifel aufhebende Gewissheit ist nur das E n d e der Wissenschaft" (S. W. IV[b], 13—15).

[148] Schelling (Vorwort zu Steffens nachg. Schriften p. XXXIII, XXXIV) sagt: „Alles Glauben ist nur Glauben an die Wirklichkeit, blindes, wenn die Einsicht in die Möglichkeit fehlt; erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingesehen ist. Denn diese Einsicht hebt den Glauben nicht auf, es ist nicht so, dass aus der Möglichkeit n o t h w e n d i g die Wirklichkeit folgt. Man könnte die Möglichkeit einsehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Was Gott möglich, das thut er darum noch nicht nothwendig; dass er es w i r k l i c h gethan, muss immer geglaubt werden. Der Glaube bleibt so etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft, frei sogar von jeder Berührung mit derselben, weil rein von allem A l l g e m e i n e n, das P e r s ö n l i c h s t e, in das als innerstes Heiligthum menschlicher Freiheit nichts von aussen, auch nicht die Wissenschaft: eingreift". — Sollte wohl der unbefangene Jacobi diese Stelle nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben dürfen?

nicht zum Schlimmsten an. Der mag nüchtern bleiben, wer fern vom Kampfe ist; doch trunken wird, wer um sein Leben kämpft.

Mit diesem literarischen Kampfe endete im Ganzen und Grossen die öffentliche Wirksamheit Jacobi's. Die Zeit war längst über ihn hinweggeschritten; er konnte weder die Zeit, noch die Zeit ihn verstehen. Und niedergebeugt durch diese schmerzliche Lehre bat er als siebzigjähriger Greis um Ruhe. Sie ward ihm auf das ehrenvollste gewährt (im Sept. 1812). Wenn körperliches Leiden, welches zumeist die grosse Reizbarkeit des Mannes hervorrief, auch seine ferneren Tage manchmal trübte, so kehrte doch an mehreren Manneskraft, nicht selten jugendliche Munterkeit zurück.[149] Die Erhebung Deutschlands gegen seinen nationalen Feind fachte im Greise jugendliches Feuer an; mit gleicher Begeisterung verfolgte er den wachsenden Ruhm der Nation.[150] Was ihm aber vor Allem die Herbsttage seines Lebens erheiterte, war die Ausgabe seiner Gesammtwerke,[151] welche zu vollenden ihm jedoch nicht gegönnt war. Betrachten wir den letzten Band als eine Zugabe, darin die fliegenden Blätter — eine Sammlung aphoristischer Gedanken aus allen Perioden seines Lebens —[152] und die Abhandlung über Gewalt und Recht die bedeutendsten unter den kleinen Abhandlungen sind: dann beginnt die Gesammtausgabe mit Allwill's Briefsammlung und endet mit Woldemar, so dass sämmtliche Streitschriften von der Herzensphilosophie gleichsam umrankt sind.[153] Die Vorreden des zweiten und vierten Bandes — letz-

[149] Vgl. Briefw. II, 327. [150] Ich konnte nicht sterben, schreibt er 1814 an G. Fleischer in Leipzig (Briefw. II, 442. 443), vor Freude an den herrlichen Ereignissen, die ich erlebte, und erhalte mich nun auch vielleicht noch etwas länger Ich habe das Herz so voll von dem, was seit 1812 geschehen ist, finde meinen Geist davon auch über die Vergangenheit so wunderbar erleuchtet, dass ich, sobald ich davon zu reden anfange, kein Ende mehr zu finden weiss. Nie hat sich die Gewalt des Unsichtbaren über das Sichtbare, des Göttlichen über das Ungöttliche so mannichfaltig und durchgreifend geoffenbaret.

[151] Sie erschienen in sechs Bänden (der vierte Band in 3 Abtheilungen) bei Gerhard Fleischer in Leipzig zwischen den Jahren 1812—1825. [152] Von den fliegenden Blättern ist die erste Abtheilung ein ungeänderter Abdruck dessen, was Jacobi früher schon in das Taschenbuch Minerva gegeben. Aus der zweiten und dritten Abtheilung, welche in andern Jahrgängen desselben Taschenbuchs erschienen waren, sind einige wenige Sätze ausgelassen, weil sie, als aus Briefen entnommen, in Jacobi's auserlesenem Briefwechsel ihre Stelle fanden. Die vierte Abtheilung endlich umfasst alles, was sonst keinen Raum gefunden und doch der Erhaltung werth schien (VI. p. IV). [153] Der zweite Band enthält: David Hume und die Schriften über Recht; der dritte das Schreiben an Fichte,

tere von Fr. Köppen aus dem vorhandenen Materiale vollendet — greifen derart in die Darstellung der Philosophie Jacobi's ein, dass wir sie hier, insoweit sie nicht schon beigezogen worden, mit Fug übergehen dürfen. Erstere nennt Jacobi selbst eine Einleitung zum Verständniss seiner Schriften überhaupt, also eine Darstellung seines Standpunktes; letztere erweist sich als eine gedrängte Zusammenstellung der wichtigsten Momente dieser Philosophie selbst.

Während dieser Beschäftigung ereilte ihn der Tod. Er starb am 10. März 1819; die entzündliche Rose hatte nur acht Tage gedauert. Die Akademie der Wissenschaften zu München ehrte den Todten durch drei Denkreden: Schlichtegroll hob das politische, Thiersch das rechtliche und Weiler das spekulative Moment hervor. Und Viele gedachten und gedenken mit der Akademie dieses Mannes in Liebe und Freundschaft; denn der in öffentlichen Streitschriften so vielmal Angefeindete genoss bis zur Todesstunde reichlichst die Früchte persönlicher Freundschaft.[154]

über das Unternehmen des Kriticismus etc., über eine Weissagung Lichtenberg's, das Buch von den göttlichen Dingen; der vierte: die Schriften gegen M. Mendelssohn und Hamann's Briefwechsel mit Jacobi.

[154] Vgl. Deycks l. c. p. 166. 167. Seine vom städtischen Geräusch entlegene Wohnung war einladend durch Freundlichkeit, Geist und Anmuth ihres Besitzers, und ein Sammelplatz vieler Trefflichen, Einheimischen und Fremden. Selten hat jemand im höheren Alter so viel jugendliche Theilnahme für den täglichen Gang der Zeit, für Alles, was die Menschheit erhebt, veredelt und fortschreiten lässt, bewahrt, als Jacobi; selten hat jemand als Greis so viel Anhänglichkeit bei der jüngern Welt gefunden (Fr. Köppen, Vertraute Briefe, etc. I, 388. 389).

B.

Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobi's.

I.

Die voranstehende Charakteristik des Philosophen Jacobi entbindet mich wohl einer weitläufigen Erklärung, warum und wie es schwierig, ja geradezu unmöglich sei, die Gedanken dieses philosophischen Janus in einer Wissenschaftslehre cum more geometrico darzustellen. Wo der Verf. selbst sich des Nichtbesitzes einer wissenschaftlichen (demonstrativen) Form rühmt, darein sogar die Bedeutung seiner sog. Nicht-Philosophie (Nicht-Wissenschaftslehre) legt, da muss jeder andre von einem solchen Versuch abstehen. Es ist nemlich unmöglich, aus einer absichtlich unwissenschaftlichen Darstellung ein System im Sinne von Wissenschaftslehre zu gewinnen, ohne zugleich mit dem Hinwegräumen der Absicht auch das Beabsichtigte zu verlieren. Würden wir aber ohne Weiteres den Buchstaben obigen Ausspruchs gelten lassen (und müssten wir dies), so würde damit Jacobi nur sich selbst als Philosophen das Verdammungsurtheil gesprochen haben; denn nur die wissenschaftliche Form — ein Gedankenganzes — macht das ausserdem geistreiche Individuum zum Philosophen. Was bliebe dann übrig, als gegen den Jacobi'schen Ausspruch, „er sei mit Absicht unwissenschaftlich," zu erhärten, dass jede Philosophie als solche eine innere Abgeschlossenheit, ein Ganzes, darstellen müsse, und dass nur Wissenschaft dies ermögliche oder vielmehr dies die Wissenschaft selbst sei.

Der Buchstabe ist todt, der Geist allein macht lebendig; hievon überzeugt uns wieder der vorerwähnte Ausspruch Jacobi's. Er verliert von seiner buchstäblichen Bedeutung, sobald wir ihn unter den ihn umgebenden Umständen belassen; und diese sind unschwer zu finden. Immer bezieht nemlich Jacobi seine Nicht-Wissenschaftlichkeit auf eine absolutistisch sich geberdende

Wissenschaftsmechanik, auf jene damalige Wissenschaft, gegen welche auch Kant Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sicherte. Seine Philosophie sollte mehr sein, als das Zergliedern eines vom Wirklichen abgezogenen Begriffs; sie sollte mehr sein als Wissenschaftslehre; sie sollte auch das Lebendige als Wirkliches umfassen, ja nur so weit wissenschaftlich sein, als zur Darstellung des wirklich Lebendigen der denkende Geist erforderlich ist. Deshalb aber entbehrt eine Philosophie, welche sich in ihren nächsten und fernsten Gliedern auf die Darstellung des lebendigen Daseins bezieht (eines Daseins, das immer und überall mit dem Lebendig-Individuellen des Philosophen selbst sich in Eins verliert), doch gewiss nicht der organischen Gestaltung, wenn diese auch nicht für den oberflächlichen Beschauer da ist. Freilich erscheint nicht bloss diese Philosophie überall an äusserliche Veranlassungen geknüpft, sie ist es auch; allen Aussprüchen liegt eine Absicht, ein Zweck zu Grunde; Jacobi philosophirt nie, nur um zu philosophiren, nur um ein schönes logisches Ineinander zu gewinnen: wer aber wollte deshalb wie der Monograph Jacobi's, J. Kuhn, in seinem Werk „Jacobi und die Philosophie seiner Zeit (1834)“ über eine pragmatische Geschichte hinaus keinen Weg zu einem Organismus finden, der auch ohne äussere Stützen bestehen kann![1] Wer will behaupten, er habe die Gedankenfolge eines Mannes, der jede Erkenntniss in Beziehung zur angebornen Andacht zu einem unbekannten Gotte brachte,[2] sich und andern zur möglichsten Klarheit gebracht, wenn er damit endet, womit ich glaubte, die Monographie dieses Philosophen beginnen zu müssen, nemlich mit einer möglichst eingehenden Darstellung der charakteristischen Beziehungen Jacobi's zu seinen Zeitgenossen. Die Schriften eines Mannes, der sich so genau seiner Absicht bewusst war, müssen sich alle um diese Absicht concentriren und unter sich in eine bestimmte, über die Zufälligkeit von äussern Ursachen gehobene Beziehung treten. Dabei darf bei einer Philosophie, die so ganz im Charakter des Philosophen selbst ruht, der historische Faden als leitendes Moment nicht zu gering angeschlagen werden; denn nur der lebendige Widerwille gegen gewisse Errungenschaften der damaligen Geistesbestrebungen bewirkte, dass Jacobi Philosoph wurde; und nur das Verständniss seiner unermüdlichen Kämpfe lässt die reine Philosophie Jacobi's gewinnen.

[1] Vgl. l. c. p. 119. [2] IV¹, p. XVI.

Der Bildungsgang Jacobi's beginnt mit einer charaktervollen Hervorhebung der Person, von welcher alle und jede Erkenntniss ausgeht. Die unmittelbare Gewissheit dieses Satzes findet bei Jacobi einen gleichsam unbewussten Ausdruck in seinen zwei poetischen Schöpfungen (Briefsammlung Allwill's und Woldemar, ein Roman), von denen aus bald die philosophischen Anschauungen Sicherheit und Klarheit gewinnen. Das Geniale seiner eigenen Persönlichkeit sieht sich zu fortgesetzten Verwahrungen gegen eine Wissenschaft veranlasst, die prinzipiell das lebendige Individuum meistern und bestimmen wollte, wenn es auch diesem wissenschaftlichen Bestreben keinen andern Grund als allein sein eigenes thatsächliches Bestehen entgegenzustellen weiss. Wir sehen Jacobi im Kampfe mit M. Mendelssohn (Briefe über Spinoza; Ueber Idealismus und Realismus), mit Kant (Ueber das Unternehmen des Kriticismus etc.) und Fichte (Jacobi an Fichte); wir finden ihn als Vertreter seiner philosophischen Errungenschaften in den Schriften über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wozu wir insbesondere „Ueber eine Weissagung Lichtenbergs" — „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" und den „Vorbericht des vierten Bandes der Gesammtausgabe" zählen. Dieser Entwicklungsgang leitet uns zur Ueberzeugung, dass für Jacobi in der Selbstgewissheit, die jeder Einzelmensch von seiner lebendigen Individualität hat, eine Thatsache dasteht, welche kein vernünftiger Diskurs wegstreiten kann, ohne sich des Prädikats „vernünftig" zu entäussern. Dass sich bei solcher Sachlage von selbst eine Untersuchung der Machtvollkommenheit jedes vernünftigen Diskurses aufdrängt, um letztern nach Bedarf auf etwaige Extravaganzen aufmerksam machen zu können, ist zweifellos; ebenso zweifellos, dass Jacobi, falls sich Inconsequenzen zwischen dem Ding, sowie es an das lebendige Individuum tritt und von diesem genommen wird, d. h. diesem bewusst ist, und demselben Ding als Objekt der Wissenschaft ergeben sollten, sich unbedenklich auf die Seite des Individuums stellt und der Wissenschaft, die nur durch die lebendige Individualität zum Wahren und Wirklichen gelangt, Undank und Lüge zuschleudert.[3] Indem sich uns aber

[3] In Absicht der letzten Gegenstände menschlicher Betrachtungen ist die gemeinste Vorstellungsart die wahrste. Man muss, nachdem man sich müde gegrübelt hat, auf sie zurückkommen, und jenem Spruch Beifall geben, dass den Weisen sich verbirgt, was den Kindern oder Einfältigen offenbar ist (VI, 173. 174).

aus der pragmatischen Geschichte dieser Ideengang loslöst, sind wir bereits über eine geschichtliche Darstellung hinaus zur lebensfähigen Grundlage einer in sich abgeschlossenen Philosophie gedrungen. Und nur eine solche Darstellung rettet in Jacobi den Philosophen.

Zweierlei bleibt mir aber noch zu erinnern, ehe ich zur Darstellung der Philosophie selbst übergehe. Das eine betrifft die bei der Darstellung nothwendig gewordene Berücksichtigung, dass sich bei Jacobi gewisse Namen im Laufe der Zeit inhaltlich geändert und dass in verschiedenen Abhandlungen dasselbe Wort nicht immer dasselbe bedeutet, dass Jacobi dieselben Ausdrücke hier und dort mit veränderter Intention angewendet — augenscheinlich sogar in widersprechender Bedeutung. Diese Verwirrung gipfelt sich in den Ausdrücken Verstand und Vernunft, natürlich nicht ohne entsprechende Rückwirkung auf die Nachbarbegriffe.[4] Ungefähr seit dem J. 1800 sah sich Jacobi durch Kant's kritische Untersuchungen veranlasst, von seiner bisherigen Auffassung des Vernunftbegriffs abzufallen und sich einer von der Kantischen Anschauung abgezogenen, wenn auch unterschiedenen Definition der Vernunft zuzuwenden. Ihm war bis zu jenem Zeitpunkte — im Anschluss an die seit Aristoteles geltende Anschauung — Verstand das über der Sinnlichkeit schwebende, mit der Anschauung unzertrennlich vereinigte Abstraktionsvermögen; Vernunft aber ein blosses Vermögen, mittelbar zu schliessen, — ein Vermögen, das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe

[4] Auf den Wechsel in den Begriffen Verstand und Vernunft werde ich im Text näher eingehen. Ein fast ebenso verwirrendes Schwanken, was die begriffliche Bedeutung betrifft, können wir bei den Worten „Freiheit, Wahrheit, Begriff und Tugend“ finden. Es beruht diese Unsicherheit vor Allem darin, dass Jacobi diese Worte ebenso oft für das durch die Vernunft potentiell Gegebene, wie für die vom Verstand durchdrungene ins Bewusstsein getretene Materie gebraucht. Jacobi nennt den vernünftigen Lebenstrieb als solchen Freiheit, aber auch Freiheit die mit diesem Trieb. übereinstimmende einsichtsvolle Handlung; er nennt das Wirkliche wahr sowohl in seinem An-sich-sein, als in seinem Sein für uns, d. h. als unser Erkenntniss-Objekt; er heisst Begriff das Schaffende, insofern es auf einen Gegenstand abzielt, und das von diesem Gegenstand abstrahirte, in ein Wort zusammengefasste Identitätsurtheil; ebenso verwechselt er den Trieb und Sinn zur Tugend mit der Tugend selbst, d. h. er giebt jeglichem den Namen Tugend. Ich habe mich in der Darstellung der Jacobischen Philosophie bestrebt, das hiemit verbundene Unklare und Schwanken-de nach bestem Vermögen bei Seite zu schaffen.

zu erkennen, oder aus Bestimmungen des Allgemeinen Bestimmungen des Besondern abzuleiten — das reine Reflexionsvermögen. Dabei ergab sich folgende Stellung dieser Begriffe unter sich und dann zu unsern Empfindungen und Wahrnehmungen. Der Verstand stand (für Jacobi) in innigster Beziehung zu unsrer Sinnlichkeit, sein Geschäft war, in unzertrennlicher Beziehung zu den sinnlichen Eindrücken diese als Empfindungen wahrzunehmen und sodann dem Bewusstsein selbst als Vorstellungen zurecht zu machen. Aus dieser Stellung schloss sodann Jacobi, dass auch der Verstand an sich nie dazu kommen wird, Gegebenes nicht als Gegebenes zu ordnen. Indem derselbe aber weiterhin gezwungen ist, das Gegebene in seinem gegenseitigen Verhalten aufzufassen und geordnet aufzuschichten, verbindet ihn sein fortgesetztes Geschäft nothwendig und wider Willen auch mit dem Reich des Reflektirten. Der Verstand hing also ebenso innig mit den Sinnen wie mit der Vernunft als Reflexionsvermögen zusammen; zugleich erwuchs aber hieraus eine absolute Scheidewand gegen ein unmittelbares Einwirken des Sinnlichen auf die Vernunft. Die Vernunft konnte nur soviel von der Sinnlichkeit erhalten, als dem jedesmaligen Verstandesgeschäft im Resultat übrig blieb; denn diese Resultate galten als die einzige Grundlage irgendwelcher Vernunftthätigkeit. Wenn Jacobi damals den Verstand erst das Besondere der Sinnlichkeit als primäres auffassen, und dann für die Vielheit der erfassten Besonderheiten eine Begriffseinheit in weiter und weiter umgreifenden Allgemeinheiten (Species, Art, Gattung) gewinnen liess: so begriff er die Vernunft, gleich als wäre sie nur der umgewendete Verstand, als ein Vermögen, das, von jenen Verstandesallgemeinheiten ausgehend, den Gang zurückblickt, welchen zuerst die Verstandesthätigkeit gemacht hat, und ihn dadurch gleichsam zu einer Einheit abschliesst, — das dem Verstand ein Zerfahren ins Unendliche unmöglich macht. Ganz auf die Sinne gebaut dachte sich also damals Jacobi den Verstand, die Vernunft aber gänzlich durch den Verstand fundamentirt, wobei jedoch nicht zu vergessen ist, dass, — wie der Sinn, der nur Sinn wäre, der nichts vor, nichts hinter sich hätte, ein Unding ist,[5] — auch der Verstand nie und nimmer ohne die reflektirende Vernunft gedacht werden kann.[6]

[5] III, 225 Anm. [6] Vgl. II, 470 sq. Für sich allein kann die Vernunft nicht finden, weder was Wahr noch was Gut ist. Wissenschaft und vorsetzliche

So nannte Jacobi (wie er sich in der Einleitung des II. Bandes s. W. selbst corrigirt) mit allen ihm gleichzeitigen Philosophen Vernunft, was nicht die Vernunft ist: das über der Sinnlichkeit schwebende blosse Vermögen der Begriffe, Urtheile, Schlüsse, welches unmittelbar aus sich nichts offenbaren kann. Was aber die Vernunft wirklich und wahrhaftig ist: das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Giltigkeit dieser Voraussetzung — also die Wahrnehmung des Uebersinnlichen, im Gegensatz zu dem durch den Verstand offenbaren Sinnlichen, Natürlichen, Leiblichen, — stellte er auf unter dem Namen Glaubenskraft als ein Vermögen über der Vernunft. Dies musste, fährt er fort, zu argen Missverständnissen Anlass geben und ihn selbst in unüberwindliche Schwierigkeiten des Ausdrucks und der Darstellung seiner wahren Meinung überhaupt verwickeln.[7]

Da kam Kant und constatirte die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als reine Vernunftbegriffe, indem nur der Vernunft als solchen die Idee des Unbedingten prinzipiell zukomme.[8] Indem Kant aber die bisherige Stellung der Vernunft gelten liess, ja sie erst eigentlich darin dadurch befestigte, dass er die bisher cursirenden unlautern Begriffe einer gediegenen geistigen Destillation unterwarf, wodurch eben der Verstand zum unbeschränkten Baulieferanten für Vernunftschöpfungen wurde: ward er zur Erklärung gedrängt, dass vom theoretischen Standpunkte aus die sog. Erkenntnisse des Uebersinnlichen nur durch Negationen erzeugte Ideen seien, deren objektive Giltigkeit ewig unerweislich bleiben müsse.[9] Aber diesem entleerten Resultat seiner Kr. d. r. V. setzte Kant selbst durch seine Kr. d. pr. V. Resultate entgegen, die den theoretischen schnurstracks entgegenliefen. Schon Kant konnte sich diesen Widerspruch nur dadurch erklären, dass er sich entschloss, dem Menschen zum theoretischen Erkenntnissvermögen eine Erkenntnisskraft (Vernunft nach ihrer praktischen Seite hin) beizugeben, die ein weit höheres Bedürfniss fühle, als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können. Nur durch diese

Tugend bringt die Vernunft hervor; aber was ursprünglich wahr ist, bestimmt der Verstand; was ursprünglich gut ist, der Wille. Beide, Verstand und Wille, vereinigen sich im Wahrheitssinn, dessen Aussprüchen die Vernunft subordinirt ist (V, 436).

[7] II, 10. 11. [8] III, 100—102. [9] II, 17.

Kraft schwinge sich die menschliche Vernunft natürlicher Weise zu Erkenntnissen auf, die viel weiter gehen als irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihm congruiren könnte, die aber nichts desto weniger ihre Realität haben und keineswegs blosse Hirngespinnste sind. [10]

Jacobi, der bisher durch seine Bestimmungen und Erläuterungen über Vernunft und Glauben, Sinn und Gefühl keine echt philosophische Haltung gewinnen konnte, [11] der überall da, wo er von der Abwehr zu positiven Erörterungen vorging, arge Missverständnisse veranlasste und sich selbst in unüberwindliche Schwierigkeiten des Ausdrucks und der Darstellung seiner wahren Meinung überhaupt verwickelt sah, [12] erkannte sogleich, wieviel Klarheit durch eine richtige Aneignung der Kantischen Resultate seine Herzensmeinung sowohl nach ihrer positiven als negativen Seite gewinnen müsse. Er benützte auch den in theoretische und praktische Vernunft geschiedenen Vernunft-Begriff sammt all den daran sich knüpfenden Folgerungen sofort und nach seiner Weise als philosophisches Vermächtniss: Wir müssen entweder mit Kant's theoretischer Vernunft innerhalb der Verstandesregion (der Region des reinen Denkvermögens) auf alles Wirkliche, Wesenhafte, als solches verzichten und die Einbildungen unseres Ich's für das einzig Wirkliche nehmen, oder es muss dawider aus einem höheren Vermögen erkannt werden, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kund thut. [13] Für diesen Fall, den kein Realist je anzweifeln wird, — fährt Jacobi fort, — sind im menschlichen Gemüthe zwei specifisch unterschiedene Erkenntnissquellen vorhanden, deren jede für sich die Wurzel besonderer Erkenntnisse ist und innerhalb ihrer Gränzen absolute Machtvollkommenheit besitzt. [14]

Wie es nemlich eine sinnliche Anschauung gibt — eine Anschauung durch die Sinne, — so gibt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Beide sind so eigenthümliche Erkenntnissquellen, dass sich ebenso wenig die letztere aus der erstern, als die erstere aus der letztern ableiten lässt. Zu dem Verstande aber als dem Abstraktions- und Reflexionsvermögen, mittelst dessen wir allein von dem Erkenntnissmaterial als solchem Besitz ergreifen und es im Besitz erhalten können, und — insofern

[10] II, 23. [11] II, 8. [12] II, 11. [13] II, 21. 22. [14] 29 sq.

auch zu jeder Demonstration stehen beide im gleichen Verhältniss, denn nur durch ihre Hand wird dem Verstand das Material zugeführt und fassbar zurecht gelegt.[15] Früher brachte Jacobi den Verstand nur in unmittelbare Beziehung zu den äusseren Sinnen; der Verstand vermittelte nur die natürlichen Empfindungen in das Reflexionsvermögen; und so war Jacobi damals durch diese Begränzung und Beschränkung der Verstandesthätigkeit gezwungen, die objektive Wahrheit der Gefühle mit einer Glaubenskraft, die subjektive Wahrheit mit einem zwingenden Glauben in Verbindung zu bringen, wobei er freilich bezüglich des Wie in nicht geringer Unklarheit verbleiben musste; jetzt aber gewann er ein den Sinnen entsprechendes rationales Wahrnehmungsvermögen, das „keine Begriffe schafft, keine Systeme erbaut, auch nicht urtheilt, sondern gleich den äussern Sinnen bloss offenbarend, positiv verkündend, ist.“[16] Indem er nemlich das Kantische Prinzip der Vernunft geradehin unsere Vernunft nannte, wurde sein bisheriges Reflexionsvermögen zum Wahrnehmungsvermögen; der Verstand aber, indem er zugleich seine ältere Stellung, wornach er das durch die Sinne Gegebene in die Reflexion zu vermitteln hatte, beibehielt, wurde das Vermögen überhaupt der Begriffe, so dass ohne ihn für den Menschen keine Besitzergreifung von irgend einer Wahrheit möglich ist.[17] Eine Nichtbeachtung dieses Wechsels in der Nomenclatur seit c. 1800 muss, wie gesagt, nicht geringe Verwirrung veranlassen; eine Rücksichtnahme aber auf diesen Wechsel schliesst nicht unschwer die Berechtigung der Behauptung ein, dass Jacobi so weit entfernt war, dadurch dem Geist seiner Philosophie untreu zu werden, dass sie sogar an philosophischer Klarheit gewann. Die folgende Darstellung wird sich, — soweit das ohne Fälschung geschehen kann, denn sie soll ebenso frei als getreu sein, — besonders im Texte nur der Definitionen aus der letzteren Periode bedienen.

Die zweite Bemerkung betrifft die Darstellung selbst. Versuche, diese Philosophie in den formlich (sprachlich) ungeänderten Worten Jacobi's vorzutragen, haben mich einer hierauf zielenden Unmöglichkeit belehrt. Die philosophische Redeweise Jacobi's ist durchgängig der Art, dass dieser Philosoph nirgendwo in seinen Untersuchungen den einmal aufgegriffenen Streitpunkt ausschliesslich festhält, dass er vielmehr bei bester Gelegenheit

[15] II, 59. [16] II, 58. [17] l. c.

ohne alles wissenschaftliche Bedenken dahin und dorthin abschweift. Soll darum das bald aphoristisch Vorhandene, bald apodiktisch Hingeworfene und nicht selten sich ins Weite und Breite Verlaufende in einen lebendigen Fluss gebracht werden, dann ist fast durchgängig eine völlig neue Wiedergabe der Jacobischen Gedanken erforderlich. Dabei ist indess — wie sich das wohl von selbst versteht — als Grundbedingung stehen geblieben, den Geist von Inhalt und Absicht dieser Philosophie unversehrt zu bewahren.

II.

Was aller Philosophie Jacobi's zu Grunde liegt, das ist ein Satz der Erfahrung, nemlich: Soviel und soweit wir wahrzunehmen vermögen, sehen wir alles Denken und Handeln an die empirischen Individuen geknüpft; von diesen geht alle Bewegung aus; und so ist es auch insbesondere der Mensch, — das Einzelindividuum, die Einzelperson, und nicht die Menschheit als Gattungsbegriff —, welcher selbst denkt und Gedachtes theils selbst mittheilt, theils Mitgetheiltes versteht. Darum muss vor Allem das empirische Menschenindividuum beobachtet und nach diesen Beobachtungen dargestellt werden. [1] Eine solche Beobachtung setzt aber ausser allem Zweifel, dass das Vermögen zu denken, sofern es in der Sprache seinen Ausdruck findet, das ausschliessliche Eigenthum der Menschen ist, den Menschen von allen andern Geschöpfen unterscheidet und über diese erhebt. Es ist das Symptom des höchsten Lebens, das wir kennen, denn durch dasselbe ist der Mensch allein unter allen Erdenwesen fähig, Handlungen mit bewusster Absicht d. i. Zweckhandlungen auszuüben. Eine solche Beobachtung zeigt ferner, dass dieses Vermögen nicht im Denkbegriff selbst liegt, dass es nicht das Denken ist, welches zu denken vermag, dass nicht der Gedanke an sich zu weitern Gedanken treibt, sondern dass es das lebendige Menschenindividuum allein ist, welches in seinem empirischen Rüstzeug den Trieb etwas zu denken und in Folge dessen das Be-

[1] Alle seine wichtigsten Ueberzeugungen schöpfte Jacobi aus unmittelbarer Anschauung; eine solche Ueberzeugung ist aber nur durch Darstellung mittheilbar, dadurch Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen gestellt wurde. Erbaulicher als die Schöpfung; moralischer als Geschichte und Erfahrung; philosophischer als der Instinkt sinnlich vernünftiger Naturen sollte das Werk nicht sein (I, p. XIII. XIV).

dürfniss realer Erkenntniss besitzt.[2] Das persönliche Dasein, der sichtbar gewordene lebendige Geist, ist überall das Prinzip der Intelligenz.[3] Persönlich aber ist das Dasein desjenigen Wesens, welches das Bewusstsein seiner Identität hat: eines bleibenden, in sich seienden und von sich wissenden Ich. Nur wer von sich sagen kann: Ich bin, — der ist eine Person; und nur wer eine Person ist, der weiss sich als Ich. Persönlichkeit und Intelligenz sind darum immer beisammen und stehen und fallen miteinander;[4] sie bilden unter sich eine Synthesis und zwar eine apriorische (nothwendige und allgemeine), weil letztere sich als allgemein giltige Thatsache darstellt; es gibt keine Thatsache, welche ihr widerspricht. Das Denken ist die Offenbarung dieser lebendigen Synthese. So gesellt sich zur frühern Erkenntniss, wornach das lebendige Dasein das Realprinzip alles Denken ist,[5] die weitere, dass in der Intelligenz nur der Zweck dieser lebendigen Synthese erkannt werden kann

Mit seiner persönlichen Natur ist dem Menschen, wie das Denken, so das Bedürfniss nach Selbsterkenntniss angeboren; die Befriedigung dieses Bedürfnisses findet der Mensch in seinen dahin zielenden Gedanken. All unser Denken zielt auf unsere Person. Wir suchen nicht Erkenntnisse, damit Erkenntnisse da sind; wir suchen immer eine Kopf und Herz befriedigende Wahrheit; denn nur um ihres Inhalts willen suchen und lieben wir die Wahrheit, weil derselbe etwas Entschiedenes, Eigenstes, das geistige Dasein des Menschen Erhebendes ist.[6] Das allein ist das Ziel und der Zweck all' unserer Erkenntniss, uns bewusst zu werden, dass wir sind, wie wir sind, und was Grund eines solchen Seins ist; und wir können nicht aus unserm Denken strei-

[2] Alles Explicite setzt ein Implicites, wodurch es allein möglich wird, zum voraus. Hierhin gehört nicht, was wir erst hinten nach abstrahiren und dann wieder zuerst denken. Das Bedürfniss der Abstraktion ist in der Einschränkung unserer Natur; hingegen das Vermögen nicht abstrahirter, sondern selbstthätig hervorgebrachter allgemeiner und auch einzelner Begriffe und Grundsätze, ist das Siegel unseres göttlichen Ursprungs (VI, 70). Die menschliche Vernunft ist das Symptom des höchsten Lebens, das wir kennen; aber das Leben ist nicht in ihr, sondern sie ist im Leben (VI, 191). [3] Die Entelechie wird durch den Körper (oder den Begriff des Körpers) erst zum Geist (IV[a], 76 Anm.). [4] IV[a], 76 sq. [5] Man kann nicht denken, ohne zu wissen, dass etwas ist ausser dem Denken, dem das Denken gemäss sein, das es bewahrheiten muss. Ohne alles Gegebene kann der Verstand sich nicht entwickeln und zu einem wirklichen Dasein gelangen (II, 32). [6] IV[a], p. XVI - XVIII.

chen, was die Person als solche gewiss macht, was ihr wirklichen Bestand gibt. Eine Wahrheit, welche den Menschen tödtet, vernichtet, kann er weder suchen noch lieben.[7] Das Bedürfniss nach realer Erkenntniss findet also sein Ziel nur in der Intelligenz, sofern in ihr die volle Selbsterkenntniss als Inhalt ruht; und darum liegt auch allen unsern Erkenntnissen eine einwohnende Sehnsucht zu Grunde, all der Faktoren habhaft zu werden, die zum wirklichen Bestande unseres persönlichen Daseins nöthig sind. Schon um dieser Intention willen kann eine wahre Erkenntniss nicht gegen das persönliche Dasein mit seinem faktischen Inhalte sich auflehnen, weil ja die Intelligenz selbst darauf beruht. Verlieren wir uns selbst als denkende Individuen, so verlieren wir zugleich allen wirklichen Gehalt für die Intelligenz. Nun ist aber Wahrheit einzig die klare Erkenntniss des Wirklichen und nirgendwo ausser direkter Beziehung auf Wirklichkeit und auf Fakta;[8] es muss also eine jede Erkenntniss, die das wirkliche Ich irgendwie beeinträchtigt, als Selbsterkenntniss unwahr und ohne substanziellen Werth sein, denn sie scheidet sich von der Person ab, ohne welche sie doch nicht existiren konnte, da ja die Person nur intelligent ist. Es ist und bleibt ein Gedanke hoher Ahnung, dass nur Entwicklung des Lebens Entwicklung der Wahrheit ist; beide, Wahrheit und Leben, Eins und dasselbe;[9] in keinem Wesen ist mehr Wahrheit, als in ihm Leben ist.[10]

Unser Denken erhebt sich zu dem, was man „philosophiren" nennt, wenn dasselbe den Quellen unsers persönlichen Daseins nachgeht; wenn unser Bewusstsein nicht bloss die Daseinssphäre unserer Individualität einschliesst, wenn es auch das Fundament unsers Daseins in sich hereinzieht; wenn sich unsere Erkenntniss also nicht bloss damit begnügt, das Ich in seinen Erscheinungsmomenten zu fassen, sondern auch dahin strebt, jene Grundbedingung aufzufinden, durch welche das Ich ist, wie es eben ist, und

[7] l. c. Mit dem ersten mir im Bewusstsein gebliebenen Gedanken habe ich die Wahrheit gesucht —, aber eine Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre. Fülle sollte sie geben meiner Leerheit; Licht bringen in die mich umgebende Nacht, es tagen lassen vor mir und in mir, wie ich es in meinem Innern mir verheissen fand. Ich ging aus von diesen Verheissungen und war nicht gleichgültig in Absicht dessen, was zu meiner Erkenntniss kommen möchte, wenn es nur überhaupt Erkenntniss war (I, p. XIII—XIV). [8] IV^a, 228. [9] I, 281. [10] I, 134.

ohne welche das Ich nicht sein könnte, wie es ist. Philosophiren ist ein Bemühen aufwärts zu fahren den Strom des Daseins und der Erkenntniss bis zu seiner Quelle. [11] Wenn wir philosophiren, setzen wir uns also die Aufgabe — und das ist das grösste Verdienst des Forschers —, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren. Erklärung ist uns Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Unser letzter Zweck ist, was sich nicht erklären lässt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache. [12] Philosophie hat also nicht die Aufgabe, Wirkliches zu schaffen, sondern nur die, ein Verständniss von einem bereits Gegebenen (Wirklichen) nach Seite seines Seins und Seinsgrundes hin herbeizuführen. Die philosophische Thätigkeit, an sich betrachtet, läuft also auf das blosse Vermögen des Verständnisses hinaus; sie ist die Verstandesthätigkeit κατ᾽ ἐξοχήν, insofern diese rein reflektirend ist; sie ist das Reflexionsvermögen in seiner organisirenden Selbstthätigkeit. Wahrnehmen, Unterscheiden, Wiedererkennen und Begreifen, in steigenden Verhältnissen, macht die ganze Fülle unsers intellektuellen Vermögens aus. [13]

Das aber ist nur das Mittel, um zu einem tiefer liegenden Zwecke zu gelangen. Sobald wir philosophiren, ist es uns ganz und gar nicht um das Verstehen als Verstehen und um die damit in Verbindung stehende Wahrheit zu thun, sondern darum, dass wir das Wirkliche richtig verstehen und in diesem Verständniss des Wahren Wahrheit haben. Eine Vorstellung ist

[11] VI, 173. Aus Nachsinnen entsteht Philosophie, die ein Rückweg der Ueberlegung bis zum Anfange ist. Wer sich jedes Rückschrittes im Nachsinnen bis zum Anfange bewusst ist, und nun wieder dahin zurückgeht, wo er sich zuerst gestellt hatte, hat eine Philosophie erfunden (VI, 173). [12] IV*, 72. Gewisse Dinge lassen sich nicht mehr entwickeln; vor diesen muss man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen, wie man sie findet. Auch der grösste Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, muss auf ungereimte Dinge kommen. Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist, sondern nur die Gränze wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, dass es da ist, von dem glaube ich, dass er den mehrsten Raum für echte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne. Die Gränze ist zu bestimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden und sie lassen (IV*, 70—72). [13] IV*, 132. Wie jedes andere System von Erkenntnissen, so erhält auch die Philosophie ihre Form allein von dem Verstande, als dem Vermögen überhaupt der Begriffe. Ohne Begriffe ist kein Bewusstsein von Erkenntnissen.... keine wirkliche Besitzergreifung von irgend einer Wahrheit möglich. Den Inhalt hingegen der Philosophie, den ihr eigenthümlichen, gibt allein die Vernunft (II, 58).

— im Sinne der Philosophie — nicht insofern wahr, als in ihr selbst sich keine Widersprüche finden, sondern darum, weil sie die Eigenschaften ihres wirklichen Gegenstandes als Eigenschaften des Wirklichen, und keine andere enthält. In der Philosophie handelt es sich in letzter Absicht nicht um logische Wahrheiten, sondern um geschichtliche. Die Philosophie drängt uns immer über das im Bewusstsein Dargestellte — über unsere Erscheinungen hinaus; durch unser philosophisches Vermögen werden wir ausschliesslich auf das unter den Erscheinungen verborgene, auf ihre Bedeutung hingelenkt; auf das Sein, welches einen Schein nur von sich gibt, und das wohl durchscheinen muss in den Erscheinungen, wenn diese nicht An-sich-Gespenster, Erscheinungen von Nichts, sein sollen.[14] Nicht um das Bewusstsein als solches ist es dem Philosophen zu thun, sondern um den Existenzialgrund des Bewusstseins, der so wenig das Bewusstsein selbst ist, als die Vorstellung Grund ihrer selbst. Er will das wahre Wesen kennen lernen, durch das allein alle Einbildungen, alle Vorstellungen und Begriffe, möglich sind; und er unterscheidet das Wahre, Wirkliche, Lebendige unmittelbar, apodiktisch und contradiktorisch von den Wesen der Einbildung.[15] Nur in diesem Contradiktorischen, das nicht ist, weil wir es uns einbilden (wie Vorstellung und Begriff), sondern das ganz unabhängig von unserm Einbilden ist, dem nicht wir das Bestehen verleihen, das vielmehr unsern individuellen Stand begründet, — nur in diesem Wahren findet das philosophische Vermögen Ruhe und Sicherheit. Das philosophische Bedürfniss ist gesättigt.

Die Philosophie, insofern sie reflexiver Natur ist, zeigt sich nirgendwo in primitiver Thätigkeit; sie erwächst erst über den Thatsachen und Thathandlungen. Die philosophische Materie liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. Ueberall ging der lebendige Glaube an Gott einer Untersuchung des Gottesbegriffs vorher. Menschengeschichte entspringt nicht aus der Menschen Denkungsart, sondern der Menschen Denkungsart aus ihrer Geschichte — wenn auch keineswegs in Abrede gestellt werden kann, dass Dichter und Philosophen, sobald sie selbst von dem Geiste ihrer Zeit durchdrungen sind, diesen Geist mächtig unterstützen.[16] Nie aus Begriffen, wohl aber nach Begriffen handelt der Mensch. Unsere Verstandesbegriffe sind in Bezug auf unsere

[14] III, 33. [15] l. c. [16] IV*, 236—238.

Handlungen nie prinzipieller, wohl aber regulativer Natur. Durch die lebendige Wirklichkeit baut sich allein das Verständniss auf; niemals ist dies das Erste, das Primitive, das Prinzip des Wirklichen; es ist überall nur secundärer Natur, ein Produkt des Lebens. Ohne dieses würde unsere ganze Welt des Bewusstseins ohne wirklichen Werth sein; sie würde allen Gehalt verlieren. Aus dem Genusse der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften; aus dem Genusse der Freiheit die Idee eines Freien; aus dem Genusse des Lebens die Idee eines Lebendigen; aus dem Genusse des Göttlichen die Idee eines Gott Aehnlichen und Gottes.[16] Wer diese Entstehung der Gedankenwelt ausser Acht lässt, den Begriff einzig mit dem Bewusstsein in Beziehung setzt: verliert alle geschichtliche Wahrheit, die doch die philosophische ist; und ihm bleibt nur mehr die Uebereinstimmung im Bewusstsein, die logische Wahrheit.

Aus diesem Allem bleibt uns der Schluss, dass das, wodurch unsere lebendige Individualität begründet wird, auch das Prinzip unserer Philosophie ist und sein muss. Und darum muss auch unsere Philosophie mit Platon anfangen von Mass, Zahl, überhaupt vom Bestimmten. Nur das Bestimmte kann bestimmend werden für ein Unbestimmtes; die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Prinzip des Individuirens liegt ausser ihnen.[17] In diesem Prinzip ist gegeben das Geheimniss des Mannichfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Sein, die Realität, die Substanz. Einheit ist Anfang und Ende dieses ewigen Zirkels und heisst Individualität, Organismus, Objekt-Subjektivität.[18] Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen; und alle diese Wesen (wir mögen nun annehmen, dass das Prinzip ihrer Einheit Bewusstsein habe oder nicht), werden Individua genannt. Dahin gehören alle organischen Naturen. Die menschliche Kunst vermag nicht Individua oder irgend ein reales Ganzes (objektive Einheit) hervorzubringen; es ist dem Menschen

[16] IV*, 241. [17] Der ganze Zweck der kritischen Philosophie enthält eine Unmöglichkeit. Sie will, ohne es anzukündigen, Unendlichkeit durch Unendlichkeit bestimmen; ausgehen vom Unbegränzten und durch dasselbe zugleich die Gränze entstehen lassen. Der Verstand soll als produktive Einbildungskraft das Einzelne und Viele im Unendlichen hervorbringen, soll das Individuum ursprünglich erzeugen, gelangt aber (selbstverständlich) mit seinem Bemühen nicht ans Ziel (III, 175). [18] III, 175. 176.

nicht möglich, einen realen Vorgang zu erdenken d. h. aus dem Nichts durch sein blosses Wort ein Wirkliches zu setzen; er vermag nur eine reale Reihe nachzudenken d. h. ideal (im Bewusstsein) zu setzen.[19] Um die Möglichkeit eines organischen Wesens zu denken, ist es darum immer nothwendig, dasjenige, was seine Einheit ausmacht, zuerst — das Ganze vor seinen Theilen — zu denken.[20]

Auch sich selbst bringt der denkende Mensch nicht erst durch seine Einbildungskraft hervor. Der Mensch denkt sich als ein Individuum, aber er würde nie zu diesem Gedanken gekommen sein, wenn er nicht an sich schon ein Compositum substantiale (eine reale Einheit) wäre. Der menschliche Körper ist aus einer unendlichen Menge von Theilen zusammengesetzt, die er annimmt und wieder zurückgibt, so dass von allen auch nicht Einer wesentlich zu ihm gehören kann; der Mensch fühlt aber diese Theile als zu ihm gehörig mittelst einer unsichtbaren Form. Bloss nach Massgabe dieser Form fühlt er die Menge der Theile und er fühlt sie in einem einzigen, unveränderlichen, untheilbaren Punkt, den er sein Ich nennt. Und dieses Ich kann nichts sein, als die substanzielle Form unserer Individualität,[21] — jener Individualität, welche durch sich selbst Individualität ist, und welche nicht der Einbildung ihr Sein und ihr Leben verdankt. Und es ist ein nothwendiger Bestandtheil dieser substanziellen Form, dieser Ich-Realität, sich von allen Empfindungen und Vorstellungen zu unterscheiden, das zu sein, was ich im eigentlichsten Verstande mich selbst nenne, sofern ich die Quelle selbst meines Bewusstseins und das Subjekt aller seiner Veränderung bin. Denn unsere Seele ist nichts anderes, als eine gewisse bestimmte Form des Lebens, durch welche allein wir alle unsere individuellen Beschaffenheiten besitzen.[22]

Wir können daran nur die Behauptung reihen: Das individuell menschliche Dasein ist entweder eine Thatsache κατ᾽ ἐξοχὴν oder es ist nicht; da wir es ja — denkend — gar nie zu erschaffen vermögen. Für das Bewusstsein ist das substanzielle Ich, ohne das kein menschliches Dasein möglich wäre, eine Thatsache

[19] II, 209. 210. [20] II, 254. Der vernünftige nachforschende Mensch sucht beständig den Zusammenhang des Zufälligen mit dem Nothwendigen, d. h. er sucht wie der Theil, den er wahrnimmt, mit dem Ganzen, das er nothwendig voraussetzen muss, zusammenhängt. Ich erkenne, heisst: ich erfahre, dass ich schon kannte (VI, 168, 169). [21] II, 255. 256. [22] II, 257. 258.

des Bewusstseins und kein Erzeugniss des Verstandes. Ich finde mich selbst nicht in der Menge aufeinanderfolgender Gedanken in mir, die so vielerlei sind, und deren keiner der andere ist, dass ich unter ihnen mir selbst zu Nichts werde. In diese Leere, in diesen Abgrund eines alles verschlingenden offenbaren Nichts der Erkenntniss versinkt nothwendig der Mensch, wenn er das aus den unergründlichen Tiefen seines Gemüths ihm hervorgehende, nur inwendige Wissen in ein auswendiges (begriffliches) verwandeln will. Das reale Sein, das Sein schlechthin, im Gegensatz zu dem vom Bewusstsein abhängigen, gibt sich im Gefühle allein zu erkennen; und dies ist allein die Wissensquelle des Wirklichen, Substanziellen, Thatsächlichen. Im Gefühl ist sich der Mensch seines vom begrifflichen Sein unterschiedenen realen Seins unmittelbar bewusst. Seine empirische Besonderheit fühlt der Mensch; aber er denkt sie nicht.[23] Ein Unvergleichbares, ein Eines für sich und ohne anderes ist der Mensch sich selbst durch seinen Geist, den eigenthümlichen, durch welchen er der ist, der er ist, dieser Eine und kein anderer. Als diesen einen, der allein ist dieser eine und derselbe bleibt unter allen möglichen Veränderungen, findet er sich nicht erst hinten nach durch Selbstvergleichung, ein Wesen des Begriffs, d. i. der blossen Einbildung; denn worin geschähe die Vergleichung und Einbildung? worin würde das Selbst dem Selbst gleich? und was wäre das noch nicht gleichgesetzte Selbst, das Selbst noch ohne eigenes Sein und Bleiben, das durch gleich-, ungleich- und zusammensetzen, durch verknüpfen erst zu einem Selbst mit eigenem Sein und Bleiben, mit Selbstsein, würde? Was endlich verübte alles dies? — Der Mensch findet sich als dieses Wesen durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges Wesenheitsgefühl, nicht durch Erkenntniss; er weiss, er ist dieser Eine und derselbe, der kein anderer ist noch werden kann, weil unmittelbare Geistesgewissheit von dem Geiste, von der Selbstheit, von der Substanzialität unzertrennlich ist.[24]

[23] Das Ist des überall nur reflektirenden Verstandes ist überall auch nur ein relatives Ist, und sagt mehr nicht aus, als das blosse einem Andern gleich sein im Begriffe; nicht das substantielle Ist oder Sein. Dieses, das reale Sein, das Sein schlechthin, gibt sich im Gefühle allein zu erkennen; in demselben offenbart sich der gewisse Geist (II, 105). Fülle des Menschensinnes, ja, du bist hocherhaben über deinen aufgeblasenen Substituten, Abstraktion! (VI, 224). [24] III, 234. 235. Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche,

So gewiss es aber ist, dass das Bewusstsein nicht die prinzipielle Bedingung der individuellen Realität ist; so gewiss ist es auch, dass ohne Bewusstsein jede reale Individualität eines zeitlichen Lebens entbehrt, und dass die Höhe des zeitlichen Lebens und die Bewusstseinsstärke im innigsten Verband stehen. Was in der Zeit lebt, muss sein zeitliches Leben erst erzeugen, innerlich, alleinthätig durch Verknüpfung.[25] Allen lebenden Wesen kommt nothwendig Empfindung mit verknüpfendem Bewusstsein zu.[26] Wir werden instinktiv getrieben, unser Dasein in einem bestimmten Zusammenhang zu erhalten, fortzusetzen, zu erweitern, weil ein unverknüpftes und sich selbst (innerlich und äusserlich) nicht verknüpfendes endliches Wesen ein Unding ist.[27] Nur im Begriffe gewinnt unser zeitliches, aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengesetztes Dasein Haltung.[28] Zwar geht alles Dichten und Trachten der Menschen aus unmittelbaren Eingebungen der Natur hervor;[29] das Leben ist überall das Erste, die Erkenntniss folgt hintendrein: würde aber die Erkenntniss hintendrein nicht folgen, so würde auch alle Lebensbewegung dem lebendigen Individuum selbst verloren gehen. Ja wir haben gar kein anderes Mass für den Grad des Lebens selbst als gerade nur die lebendige Erkenntniss,[30] d. i. jene Sokratische Einsicht, welche von der lebendigen Tugend nicht getrennt werden kann. Alle Intelligenz beruht auf dem Leben, geht aus dem Leben hervor und wirkt wieder auf dasselbe zurück. Sie wäre nicht ohne ein bestimmtes Leben, denn das persönliche Dasein ist ja das Prinzip aller Intelligenz; aber ohne sie würde auch das Individuum nie zur Person werden. Nur durch das Intellektual-Vermögen gelangt das Individuum zum Selbstbewusstsein und zu fortgesetzter, erweiterter Erkenntniss seiner selbst.

welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbaret, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es gibt keine Bewährung ausser und über dieser (II, 108. 109. vgl. l. c. Anm.).

[25] I, 238. [26] VI, 224. [27] I, 239. So wie die Vernunft im Menschen, der Geist in ihm, sich hervorthut, übermannt die sinnlichen Vorstellungen und Empfindungen — Gedanke. Mit den Begriffen stehen zwar Worte in innigster Beziehung; aber wenn diese die Oberhand gewinnen und an Stelle der Begriffe treten, dann entsteht eine Fertigkeit zu denken, ohne zu verstehen und ebenso zu wünschen und zu wollen; eine Fertigkeit der willkührlichsten Verknüpfungen im ganzen Gebiete des Denkens und Begehrens (I, 277. 278). [28] I, 238. [29] I, 289. [30] IV[a], 243.

Warum also das individuelle Leben für die Philosophie von höchster Bedeutung ist, dürfte hiernach nicht unschwer zu erkennen sein. Das Selbstbewusstsein und jede Erkenntniss überhaupt ist durch das lebendige individuelle Sein fundirt. Nur vom individuellen Leben ab lässt sich die Begriffswelt gewinnen und bestimmen. Keine Erkenntniss, Tugend oder Schönheit kommt gestaltlos zu uns; offenbart sich uns ohne Offenbarendes.[31] — Und das Unmögliche gesetzt: wir empfingen ihren Begriff. Würden wir ihn allein, abgesondert von aller Gestalt (Individualität, Substanz), diesen anschauungslosen, Nichts darstellenden Begriff in uns aufstellen und bewahren können? würde er in uns etwas sein, das uns lebendig machte und mit dem Lebendigen vereinigte? Wer besass je einen Freund und mochte sagen, er liebe nur seinen Begriff, nicht den Mann mit Namen, ganz und gar so wie er ist, mit seinen Tugenden und Fehlern? und nicht, wegen ihrer, mit strenger Ueberlegung gerade nur so viel und gerade nur so wenig. Gewiss lässt sich wider den Weg persönlicher, individueller, positiver Liebe oder Freundschaft recht viel Gründliches erinnern; deshalb bleibt es aber nicht minder gründlich ausgemacht, dass für Menschen, die keine reinen Persönlichkeiten, sondern nur wirkliche Personen, keine reinen Vermögen, sondern nur wahrhafte Wesen sind, unverständige Freundschaft oder Liebe von jeher als die echte und allein wahre galt und gelten wird.[32] Ebenso beschaffen ist es mit dem Vertrauen; auch dies ist persönlich, individuell, positiv, nicht begrifflich oder einer logischen Folgerung unterworfen.[33] Wenn ich auf das Wort eines namentlichen Mannes fusse, so bringe ich dabei seine reine Vernunft nicht mehr als die Bewegung seiner Lippen und den Schall aus seinem Munde in Anschlag. Ich traue dem Worte um des Mannes und dem Manne um sein selbst willen. Ich gründe meinen Bund mit ihm auf den Bund, den er mit sich selbst hat, wodurch er ist, der er sein wird.[34] Das individuelle Leben ist die Quelle der Gedanken und als diese Quelle ist es von höchster Bedeutung

[31] Eine Form und Gestalt müssen alle Dinge haben, und einem Dinge alle Gestalt nehmen, hiesse so viel als es vernichten. Doch ist es nicht die Gestalt, was die Sache hervorbringt, sondern es ist allemal die Sache, die irgend eine Gestalt nur annimmt (I, 284). Alle Geschichte geht in Unterricht und Gesetze vorwärts aus, und alle Bildung der Menschen schreibt sich von ihnen her — von Anweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht.... (IV'. 241). [32] III, 296—299. [33] VI, 144. [34] I, 287. Was die eigene Sinnesart, den eigenen festen Geschmack

für alle philosophischen Demonstrationen. Eine philosophische Demonstration ist leer und schaal, so wie sie von dieser Quelle sich loslöst — von den Thatsachen des Bewusstseins, *mit* denen und *in* denen allein dem Individuum sein realer Inhalt mitgegeben ist; und um diesen allein ist es ja dem Menschen zu thun, der philosophirt. Er will eine Wahrheit, die ihn hervorbringt und erhält, nicht indifferente Wahrheiten. Und eine Wissenschaft, die nicht seine Person sicher stellt, ist für ihn geradezu ohne jegliche philosophische Bedeutung. Fülle muss sie geben seiner Leerheit; Licht bringen in die ihn umgebende Nacht; es tagen lassen vor ihm und in ihm nach den Forderungen seines innersten Lebens.[35] Denn nur um dieses die Person sicher stellenden *realen Inhaltes* willen ehrt und liebt und erstrebt das philosophirende Individuum Wissenschaft und Erkenntniss; sie gelten ihm nur so viel, als sie derartigen Gehalt zu schaffen vermögen, als sie das persönliche Dasein im Lichte des Bewusstseins zu betrachten und darzustellen erlauben.[36] In Absicht der Philosophie besitzt also der Mensch sein Intellektual-Vermögen einzig dazu, die Quellen aufzudecken, aus denen es selbst geworden und all seinen Inhalt empfängt; und er schafft sich nur darum eine Philosophie, um überall da, wo den Menschen im Laufe der Zeit durch das Dazwischentreten von Mittelgliedern und durch die damit herbeigeführte Ohnmacht der Intelligenz die Quelle selbst verloren gegangen, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln, und unbeirrt durch alle Verlockungen der Scheinwelt, diese Quelle in ihrer nothwendigen Ursprünglichkeit wieder herzustellen. Nun ist die Erfahrung, die wir an unserm eignen persönlichen Leben machen, immer die Grundbedingung, darnach wir jedes andre persönliche Dasein bemessen können; daher sind wir nach Seite unsers individuellen Lebens hin selbst immer das primäre Objekt unserer Philosophie,

hervorbringt, jene wunderbare innerliche Bildungskraft, jene unerforschliche *Energie*, die, *alleinthätig*, ihren Gegenstand sich bestimmt, ihn ergreift, festhält — *eine Person annimmt*, — und das Geheimniss der Sklaverei und Freiheit eines jeden insbesondere ausmacht: das entscheidet (I, 236). Wer einen Vorsatz fassen und dabei bleiben, aus *Entschluss* handeln kann, ununterstützt von gegenwärtiger Neigung, von dem sagen wir, dass er Charakter habe, dass er ein Mann sei (VI, 143). Vor Grundsätzen, die aus Gesinnungen erwachsen, habe ich alle Ehrfurcht; aber auf Gesinnungen, die aus Grundsätzen, lässt sich kaum ein Kartenhaus bauen (VI, 177).

[35] IV[a], p. XIII. XIV. [36] VI[c], p. XV.

die „ein inwendiges Leben ist.“ [37] Das persönliche Dasein anderer wirkt nur insofern in unsere Philosophie herein, als wir es durch Anweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht, Hülfe, Rath und That, Dienst und Befehl in unser Leben wirksam eingreifen sehen. [38]

Der philosophische Standpunkt ist darum auch rein individueller Natur. Das Individuum selbst bestimmt das Prinzip seiner Philosophie und sonach die Philosophie in ihrem Wesen überhaupt. Mit der ersten Regung des Bewusstseins nemlich besitzt das Individuum ein Gefühl seiner Abhängigkeit und damit unzertrennlich den Begriff der ersten Ursache, freilich noch von ganz unentschiedener Art. [39] Das Verlangen, ihn zu deuten, führt uns der Philosophie zu d. h. dem Forschen, durch das uns die Quelle unsers Daseins, die Möglichkeit unsers Bestehens offenbar werden soll. Schon eine flüchtige Betrachtung unserer Individualität zeigt, dass wir ohne bewussten Inhalt nichts für uns selbst wären, wie wir nichts an sich wären, wenn dieser unser ganze Bewusstseinsgehalt nicht im Realen ruhete. Beide Faktoren sind Wesensbedingungen der selbstbewussten Individualität, und diese selbst ist die synthetische Einheit derselben. Ferner erweist sich das Leben unserer Individualität darin, dass wir als Individuen die gegenseitige Beziehung genannter Faktoren lebendig erhalten, also das Reale ins Ideale oder das Ideale ins Reale überleiten. So birgt die individuelle Natur selbst eine doppelte Richtung in ihrer Lebensbewegung und somit ein doppeltes Prinzip unserer Philosophie selbst. Es kann nur der eine oder der andere der genannten, unsere Individualität begründenden Faktoren der prinzipielle Ausgang für unsere Philosophie sein, indem ein solcher von beiden zugleich aus die Vernichtung des individuellen Lebens in sich schliessen würde. Es wäre ja dadurch der Anfang auch schon zum Ende gemacht; denn es würde dann nur mehr eine in der That bereits vollzogene, ausgelebte Synthesis, etwa der Spinozistischen Substanz gleich, angeschaut;

[37] VI, 173. [38] IV*, 241. Jedes grosse Beispiel ergreift uns mit der Autorität eines Wunders, und spricht zu uns: wenn ihr nur Glauben hättet, so könntet auch ihr die Thaten thun, die ich thue (VI, 175). [39] III, p. XXVII. Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, dass sein Bewusstsein aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und Unbedingten zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich miteinander verknüpft, doch so, dass die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt (IV*, 152).

der Wirklichkeit nach stände dann das Individuum, sowohl was seine reale, als was seine ideale Aufgabe betrifft, — also empirisch und intelligent — vollendet da; all sein Leben concentrirte sich einzig auf die logische Betrachtung. Wenn nun aber eine Wahl zwischen beiden Richtungen nothwendig geschehen muss; wer soll wählen, wenn nicht das Individuum? Und kann die Wahl selbst von einem anderen Momente geleitet werden, als dem: ob im Individuum das persönliche oder das rein intellektuelle Element vorherrschend ist? ob die Energie des Lebens über die Gewalt des Verstandes obsiegt, oder ob nicht? endlich ob das Individuum die Ursache logisch oder persönlich fasst? Es ist nicht gleichgültig, was der Mensch wählt; denn von dieser ersten Wahl hängt unwiderruflich die Beschaffenheit unserer philosophischen Erkenntnisse ab. Sobald wir nemlich die Intelligenz zum Ausgangspunkt setzen, in Folge dessen die Intelligenz für sich den Begriff der Ursächlichkeit beansprucht, dann ist damit auch das Denken als die einzige Art des Lebens gesetzt; sobald aber vom Realen als Prinzip ausgegangen wird, wird das Denken zu einer Eigenschaft des Realen, zu einer bestimmten Form des Lebens gemacht.[40]

Der Geschmack des philosophirenden Individuums entscheidet bei der Wahl. Tous les goûts sont pour moi respectables, sagt Voltaire in einem leichtsinnigeu Gedichte. Ich, sagt Jacobi, kann ihm als Philosoph das nachsprechen und verlange nur, dass jeder seinen Geschmack klar und deutlich bekenne. Es gibt nur zwei von einander wesentlich verschiedene Philosophien. Ich will sie Platonismus und Spinozismus nennen. Zwischen diesen beiden Geistern kann man wählen, d. h. man kann ergriffen werden von dem einen oder von dem andern, so dass man ihm allein anhangen, ihn allein für den Geist der Wahrheit halten muss. Was hier entscheidet, ist des Menschen ganzes Gemüth. Zwischen bei-

[40] Allen lebendigen Wesen kommt nothwendig Empfindung mit verknüpfendem Bewusstsein zu, welches die Grundlage des Verstandes ist, nemlich des Vermögens, das Mannichfaltige der Empfindungen und Wahrnehmungen in einem und demselben Bewusstsein zu vereinigen. Das Gefühl der Individualität und das der Persönlichkeit sind aber wohl zu unterscheiden; ersteres ist weder eine Anlage zur Persönlichkeit noch der Anfang derselben. Die bloss thierische Wahrnehmung kommt durch sich auf keine Weise zu der dreieinigen Erkenntniss eines in sich Wahren, Guten und Schönen. Das Gefühl der Persönlichkeit ruht nicht auf dem Bewusstsein meiner Einheit, sondern auf dem Bewusstsein, dass diese Einheit in einer höhern einbegriffen ist, — sie ruht auf Geistes-Bewusstsein (VI, 224. 225).

den sein Herz zu theilen ist unmöglich; noch unmöglicher, sie wirklich zu vereinigen.[41] Ich — Jacobi — entscheide mich für Platon, denn ich kann nicht lassen von Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Freiheit.[42] Ich kann nicht aufgeben jenes unabweisbare, unüberwindliche Gefühl freier Persönlichkeit, mit welcher allein der Mensch Vorgesichte des Urwahren, des Urschönen, des Urguten im denkenden Geist sieht. Ich kann mich nicht beruhigen mit einem Gotte, der nur blind wirkende Natur wäre; mir gilt nur ein lebendiger Gott, ein Urheber der Dinge durch Verstand und Freiheit.[43] Ich kann nicht einsehen, welch ein Interesse ein anderer Gott für uns haben sollte.[44] Ich kann nicht von der Ueberzeugung lassen, dass uns mit der freien Persönlichkeit ein Odem dieses freien Weltherrschers einwohnt, und dass wir mit diesem Odem mehr sind als blosse Natur; dass die thierischen Triebe nicht unsere ganze Natur ausmachen; dass der beste Genuss unsers Wesens nicht von unten herauf, sondern von oben herab kommt, — der Mensch nicht allein vom Brode lebt.[45]

Ich kann nicht leben ohne diese Wahrheit, denn nur in dieser Wahrheit findet mein Ich ein wahrhaft menschliches Sein, den wahrhaften Bestand. Darum hat auch, argumentirt Jacobi, für mich die Philosophie keine andere Aufgabe, als die menschliche und göttliche Freiheit den vorhandenen Quellen gemäss dem Menschen zu offenbaren, darzustellen und darstellend zu bewahrheiten. Eine Philosophie, die mir diese Wahrheit nicht sicher stellt, die mich also um mich selbst betrügt, hat für mich auch nicht

[41] VI, 238. 239. [42] I, 239—242. [43] IV', p. XXI-XXIV. [44] IV', 219. Allmacht ohne Vorsehung ist blindes Schicksal, und Freiheit und Vorsehung sind von einander unzertrennlich; denn was wäre Freiheit ohne Wissen und Wollen und was ein Wille, dem die That vorherginge oder welcher nur die That begleitete? (II, 45). Haben doch die Geschlechter der Menschen stets von Gott gewusst und die Nachdenkenden unter ihnen weiter nach ihm geforscht! Ihn suchend, was suchten sie? Sie suchten und forschten nach einer von dem Weltall unterschiedenen, über dasselbe erhabenen und von ihm unabhängigen Ursache der Welt. Die Voraussetzung eines Unbedingten — eines unbestimmten Ganzen — und die Voraussetzung Gottes ist durchaus nicht Eins. (IV', p. XXXIV. XXXV.) [45] V, 182. Es sind Triebe im Menschen, und es ist in ihm ein Gesetz, welche unablässig ihm gebieten, sich mächtiger zu beweisen als die ihn umgebende und ihn durchdringende Natur. Es muss demnach ein Funken der Allmacht, als das Leben seines Lebens, in ihm glühen; oder Lüge ist die Wurzel seines Wesens (II, 44). Zum Vergleiche: II, 120; III, 272. 276; V, 182. 447—449.

den geringsten Werth und hat, wie ich zuversichtlich glaube, in Wahrheit noch niemals für einen Menschen Werth gehabt, sobald derselbe nur sich dieses Resultates gehörig bewusst geworden ist.[46] Nur der Begriff eines lebendigen Gottes interessirt uns, sagt auch Kant, und dieser Gott ist mit Freiheit und Unsterblichkeit ein wesentlicher Gegenstand der Philosophie.[47] Eine Wissenschaft also, die mich von Persönlichkeit, Freiheit und den Offenbarungen der Seele hinwegleitet, sie ohne Gewicht findet und ohne Bedeutung, welche Gott und Tugend leugnet und mit sich unvereinbar achtet; dabei aber sich geberdet, als besitze sie vollständige Erkenntniss, als vermöge sie allen Zweifel des Philosophirenden zu vertilgen, als wäre sie allwissend und einer über sie hinausgehenden Erkenntniss nicht bedürftig: eine solche Wissenschaft gilt mir nichts, wenn sie auch sich als ein festes geschlossenes System ausweist und innerhalb ihrer Thätigkeitssphäre ihre Gegenstände selbst hervorbringt, das Wahre und die Wahrheit schafft, durchweg selbständig ist und Alles ausser ihr in Nichts verwandelt.[48]

Ein festgeschlossenes, in sich abgerundetes System ist Wissenschaft im Sinne Spinoza's; ihr Prinzip ist das Denken. Dieser Wissenschaft entgegen steht die Wissenschaft im Sinne Platon's; hier baut sich die Welt der Gedanken nur aus dem bestimmten Realen heraus auf. Die Richtigkeit der einen oder andern Wissenschaft kann natürlich nur durch eine genaue Vergleichung ihrer Resultate mit den Grundforderungen des persönlichen Daseins festgestellt werden. Sicher ist die Unzulänglichkeit des Spinozismus dargethan, sobald sich nachweisen lässt, dass mit der prinzipiellen Setzung des Bewusstseins die Wissenschaft innerlich zwar unüberwindlich wird, aber auch unfähig, über sich hinauszugreifen; dass diese unüberwindliche absolutistische Wissenschaft weder reales Sein, noch Gott, noch Freiheit zu setzen im Stande ist — so wenig im Stande ist, dass sie in sich auch gar keinen Ansatz zu solchen Bestimmungen spürt, ja sich in solche ihrer Natur widerstrebenden Bestimmungen nur verliert, wenn sie von aussen her dazu gedrängt wird. Denn dann bleibt dem philosophirenden Individuum am Ende nur das Dilemma: entweder sein persönliches Sein aufzugeben, sich selbst der Realität nach zu verlieren und das „Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor!“[49] — für

[46] IV*, p. XVIII. [47] IV*, p. XXIV. XXX. [48] IV*, p. XXVIII sq.
[49] III, 414.

das Resultat eines Trugschlusses anzuerkennen, — oder wider diese Wissenschaft und ihre Resultate ein unmittelbares Geistes- und Gottesbewusstsein im Menschen zu setzen, und zu behaupten, dass es durchaus keinen bloss spekulativen Weg zum Innewerden Gottes gibt.[50]

III.

Bei der Feststellung der Gränzen und zugleich der begränzten Berechtigung des Spinozismus kommt es vor Allem auf die Wechsel-Beziehung des Menschenindividuums zu seinem Bewusstsein an. Im Allgemeinen hat schon das Vorausgesendete zu dem Resultat hingeleitet: Der Mensch ist zwar nicht durch sein Ichbewusstsein; aber er hat sich selbst nur durch dasselbe. Es ist die Aufgabe dieses Abschnittes, diesen Satz im Besondern zu erhärten und damit zugleich dem Spinozismus seine Stellung im Gebiete der Philosophie anzuweisen. Persönliches Leben, das zeitliche, ist ein aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengesetzter Begriff. Indem wir diesen Begriff erzeugen, erzeugen wir uns selbst als

[50] IV', p. XXXVIII. XXXIX. Ich fasse hier und auch am Schlusse der folgenden Abschnitte diejenigen Stellen zusammen, die sich auf den betreffenden Abschnittsinhalt im Grossen und Ganzen beziehen; ich habe mich hiezu insbesondere darum bewegen lassen, weil die eingestreuten Citate und Anmerkungen nicht immer auch vollständige Belege für den Gang der Darstellung selbst sein möchten; dann aber auch darum, weil bei der schriftstellerischen Art Jacobi's eine erschöpfende Belegführung bezüglich des Gesagten das Werk selbst allzucompendiös — und vielleicht auch unklarer d. h. undurchsichtiger — gemacht haben würde. Bezüglich des empirisch individuellen Standpunktes der Jacobischen Philosophie vergleiche man: Die Briefsammlung Allwill's (und hier besonders: I, p. XI—XVI; die Briefe IX. XIX. XX. XXI und die Zugabe an Erhard O**). Den zweiten Theil der zufälligen Ergiessungen eines einsamen Denkers I, 268 sq; dazu I, 364—367. 400—404; II, 56—58. 113. 114. 119—123. 204—215. 244. 245. 254. 255; III, 37—41. 207. 208. 275. 296—301. IV', p. XIII—XXI. XXXVIII bis XLII. XLIX. L—LIV; IV', 48—50. 232—250; IV', 52. 53; den Roman Woldemar (und hier besonders V, 27. 104—114. 131—135. 165—185. 194—206. 270. 271. 378. 380. 383—386. 437. 438, sowie von dem Anhang p. 20; VI, 25. 26. 29. 66 72. 134. 144. 151. 166. 167. 168. 173—175. 189. 190. 224—227. Unter den Stellen, die auf die prinzipielle individuelle Wahl und auf das Entscheidungsmoment bei Jacobi für Spinozismus oder Platonismus Bezug haben, nenne ich: I, 132—135; II, 21. 22. 42. 46. 47; III, 5. 6. 26. 27. 30. 31. 43. 44. 233—236. 382. 383. 449; IV', 70—74. 230—232; V, 77. 78. 182. 189; VI, 231. 238. 239.

vernünftige Wesen in der Erscheinung, indem wir ihn festhalten und fortsetzen, erhalten wir uns als solche. Von einem nicht also bedingten, nicht zeitlichen Leben, von einem Leben ohne Vergangenheit und Zukunft, ohne Bestimmung, haben wir keine Vorstellung.[1] Bei dem Menschen erhebt sich diese Besinnung bis zum Begriff. Des Menschen ganzes Bewusstsein ist ein Begriff, den er construirt und fortleitet. Ohne Zusammenhang kann der Mensch sich nicht denken.[2] Denn würde er sich ganz seiner endlichen Natur, dem mannichfaltigen, veränderlichen Wesen der Sinnlichkeit hingeben, so würde er bald in dem immerwährenden Wechsel sein Selbst verlieren.[3] Diese zusammenfassende Kraft ist das Abstraktionsvermögen des Menschen. Die menschliche Seele erhebt sich durch dieses Vermögen über ihre einzelnen Empfindungen und Wahrnehmungen in Begriffen und ist dadurch befähigt, nicht bloss sich selbst von einem Andern, was sie nicht ist, zu unterscheiden, sondern auch diese Unterscheidung durch das Ich-Bewusstsein, durch den Ich-Begriff klar auszusprechen.[4] Das menschliche Bewusstsein an sich, nemlich das reine, bewusstseinlose Bewusstsein, ist zwar nur der Ort, wo die Empfindungen, durch die Einbildungskraft, gleich als wären sie nicht bloss Empfindungen, gestaltet, und von ihr geführt, haufenweise nur zusammen kommen und, Art zu Art gesellt, sich in Reihen niederlassen, um ein gemeinschaftliches Gemüth einmüthig einzurichten;[5] als unser Bewusstsein erfassen wir es aber immer nur als den Inbegriff dieses einmüthig eingerichteten Gemüths. Wir fassen unsere ganze Gedankenwelt in dem Ich-Bewusstsein zusammen und machen sohin alle Gedanken als solche zu Theilen unsers Ich, nemlich desjenigen, als welches wir uns selbst im Bewusstsein erfassen. Dass das Ich nicht zerfahren, nicht von sich lassen kann, macht das an sich unempfindliche Bewusstsein lebendig. Sobald es nemlich in sich ein Mannichfaltiges gewahr wird, muss es das Mannichfaltige verknüpfen d. i. unter einen umfassenden Begriff subsummiren. Diese innerliche Thätigkeit des Bewusstseins heissen wir Verstand.

[1] I, 277. [2] VI, 200. [3] II, 103 sq. [4] II, 278. Ist die Fähigkeit, Eindrücke anzunehmen, so mannichfaltig und vollkommen, dass ein artikulirtes Echo im Bewusstsein laut wird, so erhebt sich über die Empfindung das Wort; es erscheinet, was wir Vernunft, es erscheinet, was wir Person nennen. Das Bewusstsein erhöht sich im selben Verhältniss, wie das Vermögen steigt, sich von andern Dingen extensiv und intensiv zu unterscheiden (II, 263. 264). [5] III, 225.

Reiner Verstand ist das blosse Vermögen der Begriffe und des Wieder-bewusst-werdens der Anschauungen in Begriffen.[6]

Der Verstand ist sonach seinem Wesen nach ein Einfaches, Unveränderliches, und seine Thätigkeit, sich in diesem Wesen zu erhalten. Was in seine Sphäre gelangen soll, muss sich darum auch diesem seinem Wesen anpassen. Seine Beziehung auf das Empirische, Sinnliche, durch das allein in unser Bewusstsein ein Mannichfaches (von Empfindungen) gelangt, ist daher eine vertilgende, das Viele und Mannichfaltige aufhebende Beziehung; sein Bestreben überhaupt ein blosses Widerstreben gegen alles ausser ihm. Ueberall sucht er nur das Ende der Mühe, welche ihm die Sinnlichkeit wider seinen Willen macht. Daher jenes unaufhörliche Gleichsetzen, welches wir verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannichfaltigen ist, — wenn es möglich wäre, — bis zur gänzlichen Wegräumung und Vernichtung desselben. Nur weil die Sinne bestehen bleiben und eine solche gänzliche Vernichtung durch Vereinfachung unmöglich machen, darum allein bleibt der Verstand in Thätigkeit. An und für sich selbst unthätig, ohne Suchen und Verlangen, ohne Bedürfniss und Geschäft, will er in gestörter Ruhe ewig nur die ungestörte, müssige und leere, die er mit Verdruss entbehrt, wieder haben. Durch die Anfälle der Sinnlichkeit, auf sie zu merken mit Gewalt genöthigt, fühlt er jedesmal ein solches Ausser-sich-gerathen, minder oder mehr, mit Schrecken; er ängstiget sich und arbeitet dann mit Anstrengung, um aufs schnellste nur wieder zu sich selbst zu kommen, einzugehen in sein eigenes homogenes Wesen, in das reine bewusstseinlose Bewusstsein. Einzig und allein in jener Absicht macht er Begriffe. Mit Hilfe der Begriffe nemlich treibt er von dem auf ihn eindringenden Vielen und Mannichfaltigen so viel auf der Stelle wieder von sich aus, als sich nur immer durch begriffliche Verknüpfung in einer Einheit erfassen lässt. Immer weitere Kreise des Begriffs ziehend, die für das Mannichfache der Sinnlichkeit zu immer engeren des Daseins werden, will er zuletzt in einem allerweitesten Begriff gänzlich vor sich untergehen und so dem leeren Erkenntnisswesen ein Ende gemacht sehen.[7] Es besteht also das Geschäft des Verstandes überhaupt in progressiver Verknüpfung, und sein speculatives Geschäft in der Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwen-

[6] III, p. XXXI Anm. [7] III, 226–229.

digkeit d. i. des Identischen. Denn von einer andern Nothwendigkeit als dieser, welche der Verstand selbst mit Hilfe des bei seinen Progressionen unentbehrlichen Absonderns und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen, erschafft und in identischen Sätzen darstellt, hat er keinen Begriff. Die Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten lässt aber fast durchgängig diese Sätze ein äusserliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das blosse: quidquid est, illud est, mehr als ein blosses Faktum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt und mit andern Begriffen verknüpft wurde.[8]

Die Darstellung unserer Bewusstseinsthätigkeit kann natürlich nur durch letztere selbst geschehen.[9] Indem wir aber unsere Verstandesthätigkeit uns zum Bewusstsein bringen, muss uns eine ganz und gar durch das Bewusstsein selbst begründete Ideenwelt aufgehen.[10] Nun erweist sich das Bewusstsein, wie wir es aus seiner Thätigkeit gegen das Mannichfaltige des Sinnlichen, also in seiner Abstraktion, zu gewinnen vermögen, als reine Einheit, deren Thätigkeit sich in der Setzung des idem est idem erschöpft. Die reine Thätigkeit unsers Bewusstseins besteht also einzig in der Bildung von Identitätsurtheilen. Sowohl die apriorische Construktion eines Begriffs überhaupt, als der begriffliche Inhalt innerhalb des Bewusstseins sind hierdurch bestimmt. Wegen der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Verstand, Identitätsurtheil und Begriff haben wir auch eigentliche Begriffe nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens; von Qualitäten als solchen haben wir keine Begriffe, selbst nicht von unserm eigenen Dasein. Und wenn wir sagen, dass wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anderes, als wir haben sie auf Figur, Zahl, Lage und Bewegung zurückgeführt und darin aufgelöst, wodurch aber die Qualität objektiv vernichtet ist.[11] Nur was sich in die Form des „idem est idem“ zwängen lässt, das vermag ein begrifflicher Inhalt zu werden. Der Begriff selbst schliesst immer nothwendig den sogenannten Satz vom zureichenden Grund ein; er ist immer der Vertreter eines Identitätsurtheils als solchen. Was sonst noch in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben und nimmt daher im Verstande nicht seinen Ursprung.[12] Durch den Verstand wird uns nichts Wirkliches gegeben; der Ver-

[8] IV^a, 150. 151. [9] II, 232. [10] IV^a, 132. [11] IV^a, 149. Anm. [12] III, 161. 162.

stand **denkt** das im Wirklichen **mit** dem Mannichfachen, zugleich gegeben und getrennt, auftretende Identische allein in dieser Identität **als** Begriff.[13] In diesem ununterbrochenen Identisch-setzen ohne **Selbst**-Anfang, ohne **Selbst**-Ende geht alle Verstandesthätigkeit auf, und weil sie kein weiteres Bedürfniss hat, ist auch keine weitere Frage in ihr. Wie sie selbst ursprünglich kein Mannichfaches setzt, so entbehrt sie auch über dem Verlangen, das Mannichfaltige in einer Einheit zu begreifen, des Verlangens, nach dem realen Grund des Mannichfachen im Bewusstsein zu forschen.

Innerhalb der Bewusstseinssphäre des Ich ist diese Thätigkeit des reinen Verstandes unbeschränkt; sie ist also auch ausschliessliche Ich-Thätigkeit, **insoweit** das Ich Träger und Schöpfer seiner Bewusstseinswelt ist. Das Ich sieht (reflektirt) dabei nur das, was es in der Abstraktion sich zum Eigenthum gemacht. Und weil es nur das thut und sieht, steht ihm alles nur da als eine Entfaltung seiner selbst. Das Ich wird sich selbst zum Ganzen, das alles Viele und Mannichfaltige als Glieder in sich begreift, — zum Spinozistischen *Ἓν καὶ πᾶν* oder zum absoluten Ich des Fichte.[14] In beiden Fällen fasst das Ich seinen Bewusstseinsinhalt, also all sein Wissen, in einem Begriff zusammen; es entsteht die Wissenschaft *κατ᾽ ἐξοχήν*, denn nur ein also gewonnenes System verdient den Namen der Wissenschaft. Sie allein ist durchweg selbständig, indem ihre Form schon durch das Ich-Bewusstsein gesetzt und ihr Inhalt durchweg eigenes Produkt ist. Sie ist ein so vollkommen in sich abgeschlossenes System[15], dass es als solches auch nicht das leiseste Bedürfniss hat, über sich hinauszugehen. Das Dasein der Theile ist der Zweck des Ganzen und das Dasein des Ganzen der Zweck der Theile. Die Frage, wie etwa das Ich zum Bewusstsein kommt, oder wie es überhaupt zu einem Bewusstsein kommen kann, ist für diese Wissenschaft ebenso überflüssig als absurd. Hier wird nur innerhalb des Bewusstseins die Summe der Momente durchgangen, und dies Denken der Summanten **als solche** in der nothwendig schon gesetzten Reihe ist die sogenannte Genesis der Wissenschaftsgegenstände. Da dies die ein-

[13] Man sagt von dem Verstande, dass er **zergliedere**. Aber doch nur schon Gegliedertes? Ursprünglich zu gliedern ist nicht in seinem Vermögen, und so auch nicht ursprünglich einzutheilen, zu **vervielfachen**. Ursprüngliche Gliederung ist das Geheimniss der Schöpfung (III, 229 Anm.). Vgl. Cap. II Anm. 23. oder II, 105. [14] III, 19 sq. 225 sq. [15] IV*, p. XXIX. XXX.

zige Genesis ist, die das reine Ich begreifen kann, so wird es dadurch jede, auch die wirkliche Genesis für erfüllt halten und sonach das principium generationis mit dem principium compositionis, das Sein mit dem Wissen, das seiende Ich (Individuum) mit dem sich denkenden Ich (Ich-Begriff) identificiren.[16]

In dem Satze: „Ich gleich der Summe aller seiner Vorstellungen und Begriffe" — concentrirt sich das Prinzip der Wissenschaft; in diesem Gleichsetzen besteht ihr Wesen; sie ist geradezu dies in Gedanken Hervorbringen selbst. Der Inhalt der reinen Wissenschaft ist sonach nur ein inneres Handeln, und die nothwendige Art und Weise dieses in sich freien Handelns macht ihr ganzes Wesen aus. Jede Wissenschaft ist demnach ein Objekt-Subjekt (eine Identifizirung des Darstellenden mit dem von ihm Dargestellten) nach dem Urbilde des Ich, welches Ich allein Wissenschaft an sich und dadurch Prinzip und Auflösungsmittel aller Erkenntnissgegenstände, das Vermögen ihrer Destruktion und Construktion in bloss wissenschaftlicher Absicht ist. Diese Thätigkeit der Intelligenz ist in ihr eine nothwendige Thätigkeit; sie ist nicht, wo diese Thätigkeit nicht ist. Als diese aber ist sie die Wissenschaft des Wissens, die die Weltseele in der Erkenntnisswelt ist.[17] Soll das Ich aber diese Seele sein und bleiben, muss in ihm als Ich alles Erforderliche gegeben und enthalten sein, und es muss in ihm die Philosophie als Erkenntniss κατ᾽ ἐξοχὴν zugleich den Grund, das Leben und den Zweck finden. Alle Menschen, insofern sie überhaupt nach Erkenntniss streben, setzen sich — ohne es zu wissen — jene reine Philosophie, jenes wahrhafte Verstandes-System zum Zwecke, wie es einst Spinoza und späterhin Fichte zu erschaffen gelungen ist.[18]

[16] Das intellektuelle Ich wird nur soweit in das Reich der Wesen eindringen, als es Wesen zu erschaffen vermag. Sogar sich selbst besitzt es nur unter den gleichen Bedingungen. (Vgl. III, 21.) [17] III, 15–17. [18] III, 19. 20. Unleugbar ist es Geist der spekulativen Philosophie, die dem natürlichen Menschen gleiche Gewissheit dieser zwei Sätze: Ich bin, und es sind Dinge ausser mir, ungleich zu machen. Sie musste den einen dieser Sätze dem andern zu unterwerfen suchen, damit nur Ein Wesen und Eine Wahrheit werde unter ihrem Auge, dem Allsehenden. Gelang es, so konnte es ihr auch wohl gelingen, eine vollständige Wissenschaft des Wahren alleinthätig aus sich hervorzubringen. Auf diese Weise haben Materialismus und Idealismus — der Versuch alles aus einer sich selbst bestimmenden Materie allein, oder allein aus einer sich selbst bestimmenden Intelligenz zu erklären, — dasselbe Ziel. Der spekulative, seine Metaphysik ausarbeitende Materialismus muss zuletzt sich von selbst in Idea-

Hierin aber decken sich Hervorgebrachtes, Erkenntniss, Wahrheit und Wirklichkeit, wie sich zwei congruente Dreiecke in der Geometrie decken[19]; und so sind die Erkenntnisse, welche die Wissenschaft im eigentlichsten Verstande gewährt, in ihrer Art vollkommen; freilich erkennen wir vollständig und mit genügender Einsicht nur solche Wahrheiten und Wesen, die gleich den mathematischen im Bilde wesentlicher und wahrer, als in der Sache — ja der Strenge nach allein im Bilde wahr — durchaus nur Verhältnisse und Formen der Verhältnisse zum Inhalt haben; nur die Gesetze, nach denen wir in mannichfacher Weise das eigentliche, wesenhafte Dasein gebrauchen, machen unsere Wissenschaften aus.[20] Es bewegt sich also das, was wir unter Wissenschaft zu verstehen haben, ganz und gar innerhalb des im Verstand aufgegangenen Lebens, darin jeder Theil seine nothwendige Beziehung zum Ganzen in sich trägt, das Ganze aber, unser Ich-Bewusstsein, seine gleiche nothwendige Stütze an den Theilen und in sich als Ganzes der Theile findet. Hier sitzt der Mensch, scheinbar unerschaffen, im selbst erschaffenen Ganzen und fabrizirt sich unschwer die Identität von Ich-Reflexion und Schöpfungs-Reflexion; aber ein derartiges Selbstschaffen fällt mit dem „vom Wirklichen Abstrahiren“ zusammen[21], ist und kann also keine unabhängige, wahrhafte Genesis sein — kein Entstehen, dadurch ein Ding auch der Substanz nach zum Dasein gelangt. Diese Identität besagt nur: Die ganze reflektirte Schöpfung habe ich im Bewusstsein erschaffen; oder sie besagt: Mein im Bewusstsein Selbsterschaffenes ist die reflektirte Welt selbst. Weil aber dies Schaffen selbst ohne wirkliches Leben und Setzen ist, so ist darin keine andere Verschiedenheit, als die im Identitätsurtheile zwischen Subjekt und

lismus verklären. Wenig fehlte, so wäre dies schon Spinoza gelungen. Seine dem ausgedehnten wie dem denkenden Wesen auf gleich Weise zu Grunde liegende, beide unzertrennlich verbindende Substanz ist nichts anderes als die unanschaubare, nur durch Schlüsse zu bewährende absolute Identität selbst des Objekts und Subjekts, auf welche das System der neuen Philosophie, der unabhängigen Philosophie der Intelligenz, gegründet ist. Sonderbar, dass ihm nie der Gedanke entstand, seinen philosophischen Cubus einmal umzustellen. Unfehlbar hätte sich ihm bei diesem Versuch unter den Händen alles verwandelt, — aufgelodert wäre die reine, allein aus sich selbst brennende, keiner Stätte, wie keines nährenden Stoffes bedürfende Flamme: Transscendentaler Idealismus! (III, 10—12).

[19] IV', p. XXIX. [20] III, 305. 306. [21] III, 23.

Prädikat obwaltende. Es wird vorerst die Identität im Urtheil gesetzt und dann die Probe vollzogen. Beide Male läuft die Identität auf eine leere, Nichts seiende Indifferenz hinaus. Spinozismus und Fichteismus, Materialismus und Idealismus reichen sich hier versöhnt die Hände.

Aristoteles trennte zuerst die Formen der Reflexion von dem übrigen materiellen Erkennen vollständig ab, um mit diesem so gewonnenen reinen Reflexionsvermögen Versuche anzustellen. Sogleich fing ein Irrthum sich zu zeigen an, nemlich der, nur in der Deutlichkeit der Verstandeserkenntniss das Gesetz der Wahrheit zu suchen.[22] Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweimal weisen liesse: wechselsweise in der Anschauung und im Begriffe; in der Sache und in ihrem Bilde oder Worte; und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen sein.[23] Die logische Form der Definitionen, Schlüsse und Beweise, welche nur zur Wiederbeobachtung unserer Erkenntniss dient, sollte hinlangen, um durch sie zur Philosophie zu kommen. Fast alle Philosophen bis Kant versuchten mit Hilfe der blossen logischen Form das System der Metaphysik aus der Logik zu schaffen, und diese Reihe logischer Metaphysiker vollendet sich in Wolff. Selbst die berühmtesten neueren Namen, wie Leibnitz und Spinoza, stehen mit in dieser Reihe. Ueberall finden wir dieselbe Hoffnung auf den Erfolg — bei strenger Anwendung der logischen Methode und regelmässiger Ueberbauung der Lehrsätze mit Definitionen und Axiomen.[24]

Was auf diese Weise sich überhaupt finden lässt, dürfte nach der vorausgesendeten Erklärung dessen, was Wissenschaft ist und wollen kann, nicht lange zweifelhaft bleiben. Das Wahre im Sinne von Wirklichkeit steht ausser der Wissenschaft; das Wirkliche ist hier — und zwar zu unserm Besten — nicht zu finden; denn wäre es zu finden, so würde es ein blosses Geschöpf menschlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens wesenloser Einbildungen sein.

[22] II, 14 Anm. [23] II, 12. Da Begriffe nur vermittelst der, mit ihnen verknüpften, Zeichen festgehalten, fortgeleitet, ausgebreitet werden können; so sind die Zeichen von Natur im Besitz eines gefährlichen Einflusses, der sich vermehrt, sowie sie selbst sich vermehren und immer willkürlicher werden. Allmählig gewinnen sie die Oberhand; Worte gelten für Begriffe, es entsteht eine Fertigkeit der willkürlichen Verknüpfungen im ganzen Gebiete des Denkens und Begehrens (I, 278). [24] II, 15 Anm.

Dass wir dies wissen und also nicht mehr in alter Unwissenheit und Anmassung verharren, danken wir Kant und Fichte, von Grund aus erst letzterm. Sie haben die höhere Mechanik des menschlichen Geistes entdeckt, im Intellektualsystem die Theorie der Bewegungen in widerstehenden Mitteln vollständig dargelegt und in einer anderen Sphäre geleistet, was Huygens und Newton vormals in der ihrigen.[25] Mit unwiderstehlicher Klarheit bewies Kant allen denen, die nach einem demonstrativen Beweis (nach einer Verstandesschöpfung) für das Dasein einer ausser unsern Vorstellungen vorhandenen und denselben entsprechenden wirklichen Welt, und eines über sie erhabenen Urhebers derselben, dann für die Unsterblichkeit und Freiheit des menschlichen Geistes suchen, dass sie Thörichtes thun und dass schon der Versuch, dergleichen Demonstrationen oder Beweise zu finden, eine baare Ungereimtheit sei. Diese Wahrheiten sind entweder aus unmittelbarer Autorität der Vernunft anzunehmen, deren Wissen durchaus ein Wissen ohne Beweise, ein unerborgtes höheres, ein von Merkmalen unabhängiges Erkennen ist, oder sie sind als leere Täuschungen wegzuwerfen. Aber auch unabhängig von Kant's Entdeckung findet der Forscher im Wesen des Beweises selbst den Grund, dass und wie und warum jeder Versuch, die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen d. h. sie ableiten zu wollen, an sich schon ungereimt sei. Allemal und nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fliessen Wahrheit und Gewissheit auf das zu beweisende erst herab, dieses trägt seine Realität von ihm zu Lehen. Sollte nun z. B. wirkliches Dasein bewiesen werden, so müsste etwas zu finden sein ausser ihm, womit es sich belegen liesse wie der Begriff mit der Sache, um zu den ersten Beweisen der Gleichheit und Aehnlichkeit zu gelangen. Es müsste sich ein Wirkliches finden ausser dem Wirklichen, das mehr wirklich wäre, als das Wirkliche, und doch zugleich auch nur wäre — das Wirkliche. In gleicher Weise involvirt die Möglichkeit eines Beweises für das Dasein eines lebendigen Gottes als Beweisgrund ein höheres Leben, als das ist, welches Gottes Leben ist.[26] Das Resultat aller solcher thörichter

[25] III, 30—32. [26] III, 366—368. Die blosse Deduktion der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseins, dass sie im Gegentheil

Versuche war, ist und wird sein darum auch immer ein negatives, ein wahrhaft vernichtendes, nie ein positives. Als man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen und von ihnen unabhängig vorhandenen materiellen Welt wissenschaftlich darzuthun versuchte, verschwand den Demonstratoren der Gegenstand, den sie ergründen wollten, es blieb ihnen blosse Subjektivität, Empfindung übrig: sie fanden den Idealismus (Fichteismus). Als man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen vorhandenen immateriellen Welt, von der Substanzialität des menschlichen Geistes und einem von der Welt selbst unterschiedenen freien Urheber dieses Weltalls, von einer mit Bewusstsein waltenden d. i. persönlichen d. i. allein wahrhaften Vorsehung wissenschaftlich erweisen wollte, verschwand den Demonstratoren ebenfalls der Gegenstand; es blieben ihnen blosse logische Phantasmen: sie fanden den Nihilismus (Spinozismus, Identitätslehre).[27]

Die Demonstration verhält sich der Aussenwelt gegenüber völlig abwehrend. Wir haben bereits nachgewiesen, dass die Wissenschaft schon ihrer Natur nach gar nicht an eine weitere Welt, die etwas anderes als die eigene Sphäre ist, und ebenso nicht an ein absolutes thätiges Prinzip ausser ihrer eigenen reinen Thätigkeit denkt. Wie und warum die Demonstratoren trotzdem gerade sich mit diesen Fragen beschäftigten und beschäftigen, — diese Darstellung ist der erste Beleg, dass reine Wissenschaft nicht vermögend ist, die Person ganz in sich aufgehen zu lassen, und dass sie ebenso wenig vermag, durch ihren Inhalt die Forderungen der Person zu befriedigen. Für den gemeinen Menschenverstand hat von jeher die Sinnenwelt als etwas anderes gegolten, als wozu sie durch die Wissenschaft erklärt wird. Diesen Widerstreit mussten die logischen Metaphysiker (schon um ihrer Wissenschaft selbst willen) beizulegen suchen. Aus diesem Grunde begannen sie denn auch nach einem Beweis für das Dasein der wirklichen Welt zu forschen. Dabei ergab sich ihnen bald als

(das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, nothwendig zerstört, indem sie mit der grössten Klarheit einsehen lässt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniss des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist (III, 368. 369).

[27] II, 108.

einzige Möglichkeit eines solchen Beweises, erst sich alle Sinne gleichsam zusammenzurufen, um ihre einzelnen Zeugnisse von den Dingen mit einander zu vergleichen, hernach sie gemeinschaftlich vor dem Gegenstand selbst zu verhören. Nun wollte und will sich aber der dringlichst citirte Gegenstand nicht stellen; was bleibt also dem Richter übrig, als ihm in contumaciam die Existenz abzusprechen? Dies ohne Umstände zu thun, wäre sicher stets die Pflicht eines gewissenhaften Metaphysikers gewesen — und um so mehr, als das dadurch erzielte Resultat nur dem Wesen der Wissenschaft entsprochen hätte. Aber der gemeine Menschenverstand, dem sie noch nicht widerstehen konnten, hinderte sie daran. Um jedoch nicht diese ihre Inconsequenz eingestehen zu müssen, riefen sie einen Trugschluss zu Hilfe, indem sie in der möglichst ziehbaren Summe des in allen Sinnen Gegebenen den Gegenstand selbst zu besitzen vorgaben. Darnach käme also dem Gegenstand selbst zu, wäre wahrhaft objektiv und beständig, was an ihm alle Sinne, einer wie der andere, auf gleiche Weise erkennen: kurz was der Sensus communis im höheren Verstande, das *α* und *ω* aller Wahrnehmungen von ihm darstellt: Existenz und Coexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewusstsein und Denken.[28]

Was war nun hiervon die natürliche Folge? Es mussten sich nicht unerhebliche Schwierigkeiten ergeben, sobald die Demonstratoren diese also gewonnene natürliche Welt mit dem Wesen des Bewusstseins in Einklang zu bringen hatten. Sie konnten sich nemlich hiebei des Satzes nicht erwehren: „Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu;" — und doch schien es erstlich unmöglich, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens, nemlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Grösse und Bewegung die Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten, und zweitens der Bewegung selbst und ihren Modifikationen ein natürliches Dasein zu geben.[29] Der ersten Schwierigkeit half in durchgreifender, und zwar vom Standpunkt logischer Metaphysik aus in unüberwindlicher Weise Spinoza ab, indem er Sein und Denken identifizirte und diese Identität in seinem *Ἓν καὶ πᾶν*-System ausbaute. Der Gedanke ist grossartig; aber eine natürliche Erklärung des Daseins endlicher und successiver Dinge ist damit so wenig erreicht, dass vielmehr damit alles Zeitliche, Suc-

[28] IV*, 129. 130. [29] IV*, 133.

cessive zu einer menschlichen Imagination ohne alle wesentliche Bedeutung durch die Substanz selbst herabgedrückt wird.[30] Die zweite Schwierigkeit suchte Leibnitz zu heben. Indem er, in Uebereinstimmung mit Spinoza, Seele und Leib als ein unum per se betrachtete, welches zwar in der Vorstellung, keineswegs aber in der Wirklichkeit getheilt werden könne,[31] blieb ihm die Spinozistische Errungenschaft; indem er aber statt der Einen Substanz die Unendlichkeit der Monaden zum Prinzip erhob, von denen jede nothwendig aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, gewann er einen Faktor ins System, welcher bei Spinoza wegen der Alleinheit der Substanz sich nicht zu halten vermochte. Durch das Principium individuationis ist es nemlich (und das ist das Unterscheidende von Spinoza) Leibnitzen gelungen, der Bewegung und ihren Modifikationen zwar kein natürliches, wohl aber ein logisch metaphysisches Dasein zu verschaffen. Die Vereinigung der Seele mit dem Körper und selbst die Wirkung einer Substanz auf die andere besteht nach Leibnitz bloss in jener gegenseitigen, vollkommenen, durch die Ordnung der ersten Schöpfung ausdrücklich festgesetzten Harmonie, kraft welcher eine jede Substanz ihren eigenen Gesetzen gemäss den Erfordernissen der andern entgegenkommt, und auf diese Weise die Wirkungen der Einen Folge oder Begleitung der Wirkungen oder Veränderungen der andern sind.[32] Seele und Leib sind nach ihm toto genere verschieden, so dass unmöglich eine physische Communikation zwischen beiden gedacht werden kann, sondern nur jene metaphysische, zufolge welcher die Seele und der Körper eines und dasselbe Subjekt, oder was man Person nennt, ausmachen.[33] Es ist hier kein anderer Zusammenhang als der rein wissenschaftliche, metaphysische, denkbar so, wie er überhaupt sich zwischen Begriff und Sache darstellt, — kein eigentlich ursächlicher, keine eigentliche Bewegung vom einen zum andern, sondern nur eine Beziehung, die nicht über die Vorstellung hinaus sich erstreckt. Nicht weil wir einen Gegenstand uns vorstellen, ist er, noch weil der Gegenstand ist, stellen wir ihn uns vor; der Gegenstand ist und die Vorstellung ist auch — gemäss der prästabilirten Harmonie.[34]

[30] IV^b, 133 sq. [31] IV^b, 113. Jede erschaffene oder endliche Substanz muss nothwendig aus Leib und Seele zusammengesetzt sein, indem Leib und Seele gegenseitig sich dergestalt aufeinander beziehen, dass keins ohne das andere natürlicher Weise bestehen kann (II, 259). [32] IV^b, 105. 106. [33] IV^b, 107. [34] II, 240 - 249 sq.; IV^b, 97 sq. und 144 sq.

Dieser Parallelismus zwischen Denken und Sein ist das prinzipielle Dogma der Demonstratoren vor Kant; der Parallelismus der beiden Attribute der Spinozistischen Substanz, die metaphysische Congruenz von Seele und Leib bei Leibnitz, die durchgängige Annahme, dass mit dem Begriff auch die Sache gegeben sei, mit der Empfindung zugleich der äussere Gegenstand, — sind unumstössliche Zeugen hiefür.[35] Was sie aber damit beabsichtigten, das erreichten sie nicht. Es versteht sich, dass hiedurch kein Beweis für das wirkliche Dasein einer Welt ausser dem Bewusstsein geliefert ist, so lange eine Sache beweisen heisst, ihre Wahrheit und Giltigkeit aus Verstandesgründen heraus entwickeln[36] — aus Verstandesgründen, die auch nicht entfernt die Forderung einer selbständigen Aussennatur enthalten. Dass uns Dinge als ausser uns erscheinen, bedarf keines Beweises, dass aber diese Dinge dennoch nicht bloss Erscheinungen in uns, nicht blosse Bestimmungen unseres eignen Selbstes und folglich als Vorstellungen von etwas ausser uns gar nichts sind, sondern dass sie als Vorstellungen in uns sich auf wirklich äusserliche, an sich vorhandene Wesen beziehen und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, dass diese Zweifel durch Gründe des reinen Verstandes nicht gehoben werden können.[37]

Am wenigsten erreichten auf diese Weise jene Dogmatisten den Zweck, sobald es sich um den Beweis für das Dasein eines transmundanen Gottes und der damit verbundenen Freiheit und Unsterblichkeit handelte. Hier war und ist die Situation folgende. Grundlage bildet auch hierbei der congruente Parallelismus der Vorstellungswelt und Aussenwelt.[38] Die sachlich und begrifflich

[35] Ich: Glauben Sie, dass ich gegenwärtig vor Ihnen sitze und mit Ihnen rede? Er: das glaube ich nicht bloss; das weiss ich. Ich: Woher wissen Sie das? Er: Weil ich es empfinde. Ich: Sie empfinden, dass ich hier vor Ihnen sitze und mit Ihnen spreche? Das ist mir ganz unverständlich. Was? Ich, wie ich hier sitze, hier mit Ihnen spreche, bin Ihnen eine Empfindung? Er: Sie sind meine Empfindung nicht, sondern die äusserliche Ursache meiner Empfindung. Die Empfindung, verknüpft mit ihrer Ursache, gibt mir diejenige Vorstellung, die ich Sie nenne. Ich: Also empfinden sie eine Ursache als Ursache? Sie werden eine Empfindung gewahr und in dieser Empfindung eine andere Empfindung, durch die Sie empfinden, dass diese Empfindung die Ursache von jener Empfindung ist und das zusammen macht eine Vorstellung aus (II, 141, 142) ... [36] II, 145. [37] II, 143. [38] Dabei ist nicht zu vergessen, dass die Sinnenwelt mit der Aussenwelt congruent zu setzen ist; denn

unlebendige Substanz des Spinoza wurde durch das Leibnitzische principium individuationis — wenn auch nicht sachlich, so doch wenigstens begrifflich lebendig gemacht, so dass Ursache hier als die metaphysische (wohl zu unterscheiden von der physischen) Communikation zwischen den unendlichen Substanzen einzutreten vermochte. Harmonie der Monaden, System der Begriffe, Begriff κατ᾽ ἐξοχὴν — sind ein und dieselbe Sache. Die Ursache fällt somit mit der Begriffsconstruktion selbst zusammen.[39] Aus dem bereits angeführten Parallelismus, der nur als die zwingende Folge der Behauptung, dass das Reale und die Darstellung des sensus communis im höheren Verstande dasselbe sei, angesehen werden kann, ergibt sich der nothwendige Zusammenhang der Sinnenwelt mit der Verstandeswelt von selbst. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjektiv und objektiv auf die Gesetze der Natur, so dass wir keine andern Begriffe, als Begriffe des bloss Natürlichen zu bilden im Stande sind, und dass wir das, was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich d. i. denkbar machen können.[40] Was ist aber die Folge hievon? Ein solcher durch die Natur unterbauter Verstand wird auch nur ein natürliches System, eine Wissenschaft hervorbringen, deren Vor- und Fortgang ein der Natur entnommener ist. Es wird also der Begriff Ursache als Begriff κατ᾽ ἐξοχὴν nur mit dem Naturbegriff selbst zusammen fallen können.[41] Darauf läuft die Spinozistische Substanz,[42] darauf die Leibnitzische prästabilirte Harmonie, darauf jedes andere System des reinen Verstandes hinaus. Das Unbedingte erfasst der Verstand immer im Begriff des Unbestimmten, in dem Spinozistischen *Ἓν καὶ πᾶν*. Zu einem Höhern kann der in die Natur allein sich vertiefende Verstand nicht gelangen; er kann in ihr nicht finden, was nicht in ihr ist.[43] Die Natur ist eine Kette von Bedingungen, worin immer ein Ring durch den andern getragen ist. In ihrer Reihenfolge findet sich nirgendwo ein wirklicher Anfang, ein Erstes, ein Glied das wohl trägt, aber selbst nicht getragen wird.[44]

das Aussending ist ja nichts anderes, als das, was der sensus communis im höhern Verstand von ihm darstellt (IV^b, 130).

[39] IV^b, 107, 144. sq. [40] IV^b, 159. [41] Vgl. IV^a, p. XXXIII. [42] Bewegung und Ruhe sind ewige Modi seiner körperlichen Substanz, und die beständig fortwirkende Ursache der verschiedenen Gestalten, wo immer die eine aus der andern sich entwickelt, ohne dass sich die wirkende Ursache selbst im mindesten verändert (IV^b, 101). [43] II, 19. [44] IV^a, p. XXXIII.

In ihr gelangen wir darum nicht zu Gott, insofern er als der genommen wird, als der er von jeher nur der Person gegolten; wir gelangen nicht zur Freiheit, die mehr ist als blinde d. i. bloss nach dem Gesetz der Stärke wirkende, aber lebendige, sich fühlende Naturkraft.[45] Denn wenn der Verstandesphilosoph von diesen Ideen spricht, als seien sie ihm durch den Verstand gegeben, so liegt dieser Behauptung eine Begriffsverwechslung zu Grunde, deren letzte Ursache jedenfalls nur in der dogmatisch hingestellten parallelen Congruenz des Denkens und Seins ist. Eine solche Congruenz veranlasst nemlich die Gedankenfolge und die Aufeinanderfolge in der Wirklichkeit, den Vorgang in unserm Bewusstsein und den Vorgang einer wirklichen Schöpfung des Dinges selbst zu verwechseln, ohne dass sie die Vornahme eines solchen Tausches als Tausch zur Erkenntniss zu bringen vermöchte. Der ganze Vorgang in unserm Bewusstsein summirt sich dahin, dass wir unter dem gegebenen Vielen alles dasjenige, welches die nemlichen Eigenschaften an sich hat, unter denselben Begriff fassen. Als solcher würde er nun wohl keinen Anhaltspunkt der Verwechslung mit dem Vorgang des Werdens in der Wirklichkeit geben, käme

[45] III, 273. Jacobi sucht ausdrücklich in einem Aufsatze: „Der Mensch hat keine Freiheit“ — gleichsam als Vorbemerkung zu den Briefen über die Lehre des Spinoza (IV^a, 17 sq.) — nachzuweisen, dass auf dem Wege der Erkenntniss nirgend die Freiheit zum Durchbruch kommen könne, indem die Möglichkeit aller uns bekannten einzelnen Dinge sich stützt und bezieht auf das Mitdasein anderer einzelnen Dinge und wir nicht im Stande sind, uns von einem für sich allein bestehenden Wesen eine Vorstellung (der Anfang aller Erkennntniss) zu machen (p. 17). Da alle Grundsätze auf Begierde und Erfahrung beruhen, so können sie nie der Anfang oder die erste Ursache einer Handlung sein (p. 22). Dadurch wird deutlich, dass der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb bis zu seiner höchsten Entwicklung hinauf lauter Mechanismus und keine Freiheit zeige (p. 24). Denn jede Verkettung von bloss wirkenden Ursachen, welche eo ipso eine nothwendige Verkettung ist, ist Mechanismus. Eine nichtmechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schliesst die wirkenden Ursachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschied, dass bei ihr das Resultat des Mechanismus als Begriff vorhergeht und nicht wie in dem andern Falle der Begriff im Mechanismus gegeben wird. (IV^b, 93 - 95). Ich verstehe unter dem Worte Freiheit dasjenige Vermögen des Menschen, Kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und ausser sich handelt, wirkt und hervorbringt. Nur insoweit er sich, den Geist, die Intelligenz, und nicht die Natur, als den Urheber und Schöpfer von Wissenschaft, Kunst etc. ansieht, nennt er sich frei, — also frei, insofern er den Mechanismus der Natur bezwingen und sich denselben dienstbar machen kann. (II, 315. 316.)

nicht ein neuer Faktor hinzu. Das wirkliche Werden schliesst nothwendig einen Zeitverlauf ein. Nur im Nacheinander wird aus dem Kern ein Baum, aus der Knospe eine Frucht. Ruhig betrachtet hat diese Aufeinanderfolge mit obigem Vorgange in unserm Bewusstsein gar keine Gemeinschaft. Anders gestaltet sich aber die Sache für den Dogmatiker. Es ist eine unleugbare Thatsache, dass das Bewusstwerden des Mannichfachen einer Vorstellung successiv geschieht, weil wir nur immer eine Eigenschaft zu denken vermögen, also eine gewisse Zeit über dem Denken des Vielen verfliesst.[46] Indem wir construiren, bedürfen wir also einer gewissen Zeit zur Construktion des Begriffs; in diesem selbst aber als der idealen Zusammenfassung einer Vorstellung und des dieser nothwendig zukommenden Mannichfachen, als des Ausdrucks eines „idem est idem,“ ist durchaus Gleichzeitigkeit des Subjekts und Prädikats, des Ganzen und seiner Theile. In dem Begriff ist alles zugleich und ineinander, auch nicht der geringste Ansatz zu einem objektiven Nacheinander.[47] Nicht so der Demonstrator; er bringt die Succession in der Anschauung des Vielen in eine nothwendige Beziehung zum Begriff selbst, d. h. er verlegt die Succession, die eigentlich nur dem Construktor eigen ist in den zu construirenden Begriff. Durch diese Uebertragung hat er den Boden seines Parallelismus von Denken und Sein gewonnen; d. h. er kann jetzt in seiner Sphäre bleiben und doch von objektiven Vorgängen reden und über sie verhandeln. Eine richtige Fassung des Satzes vom Grunde, des „totum parte prius esse necesse est“ oder „idem est idem,“ sagt darum der Verstandesphilosoph, lässt auch die nothwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung in der Zeit oder die Quelle des wirklichen Aufeinanderfolgens einsehen.[48] Dabei übersieht der Demonstrator noch die weitere Thatsache, dass die Succession selbst oder die objektive Folge ganz und gar nicht sich identificiren lässt mit der Succession im Bewusstsein oder mit einer gewissen Art und Weise, das Mannichfache im Unendlichen anzuschauen. Die objektive Folge, die

[46] II, 193—195. [47] II, 196. [48] II, 192. 193. Eine Vereinigung von beiden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geschieht, ist darum nicht unzulässig; wenn nur keinen Augenblick vergessen wird, was jedem inbesondere zu Grunde liegt, und ihn zu einem möglichen Begriffe machte. Nur wenn man den wesentlichen Unterschied beider Begriffe vergisst, so erlaubt man sich den einen für den andern zu setzen und anzuwenden, und bringt glücklich heraus, dass die Dinge entstehen können ohne dass sie entstehen (IV[b], 145. 146).

ich in den Dingen wahrnehme, ist etwas so ganz anderes, dass der Satz des zureichenden Grundes, weit entfernt, uns dasselbe — das Successive selbst — zu erklären, uns vielmehr verführen könnte, die Realität aller Succession zu leugnen. Denn wenn es mit dem principio generationis nicht anders beschaffen ist, wie mit dem principio compositionis, so muss jede Wirkung als mit ihrer Ursache objektiv zugleich vorhanden gedacht werden. Dies kann uns aber schlechterdings nicht zu einem Begriff helfen, der uns die Erscheinung der Folge, der Zeit oder des Fliessenden, erklärte.[49] Die Wirkung von der Unkenntniss solcher Verwechslungen auf den Vorgang, das Dasein Gottes und die Freiheit zu beweisen, ist unausbleiblich. Indem der Demonstrator den Inbegriff des Endlichen gewinnt, meint er damit Gott als ausserweltliche Ursache der Natur gewonnen zu haben; in gleicher Weise verwechselt er die mit Absicht hervorbringende, ursprünglich Werke und Thaten beginnende Thätigkeit (Freiheit) mit der innern Naturnothwendigkeit, die Vorsehung mit dem blinden Schicksal.[50]

Die Möglichkeit einer solchen Begriffsverwechslung erklärt sich auch noch aus Folgendem: Die Sätze „Natur ist der Inbegriff des Endlichen“[51] und „Natur ist der Anfang der Dinge“[52] sind reine und richtige Verstandesschlüsse, im Grunde aber nur identische Sätze und von keiner reellen Bedeutung. Der Verstandesanfang ist nie ein absoluter Anfang, sondern nur eine vom Verstand sich selbst gesetzte Gränze im Unendlichen, um überhaupt begreifen zu können. Begränzen und anfangen sind für den Verstand dasselbe. Dieser Anfang bezieht sich darum auch nur auf den Verstand und seine Begriffe; das Reale aber, das dem Begriff zu Grunde liegt, wird dadurch gar nicht berührt. Natur ist der Anfang aller Dinge — heisst also im Verstande nicht mehr und nicht weniger, als: Das Ganze ist der Grund seiner Theile. Da aber das Ganze im Verstande immer der Inbegriff der Theile ist, so ersieht man daraus — und das ist schon früher bemerkt worden, — dass das Spinozistische Ἓν καὶ πᾶν für den Demonstrator Anfang, Grund, Inbegriff und Ende aller Dinge ist; dass ferner das Unbedingte des Verstandes nichts ist als der Begriff a priori, durch den der Verstand allein sich im Mannichfachen niemals verliert. Objektive Bedeutung gewinnt dies Unbedingte

[49] II, 198. 199. [50] II, 46—49. [51] III, 399. [52] ibid.

erst, wenn der Demonstrator den Satz des zureichenden Grundes „Alles Bedingte muss eine Bedingung haben“ (da in diesem Satze sowohl der Satz des Grundes als der Satz der Ursache eingeschlossen ist[53]) im Sinne des Satzes der Ursache fasst, aber im Sinne des Satzes vom Grunde behandelt. Die Möglichkeit solcher Verwechslung gibt der Verstand selbst an die Hand und das Resultat hievon ist immer das Auftreten unserer Abstraktionen als das Wirkliche selbst.[54] Der Allgemeinbegriff als das Unbedingte der Abstraktionswelt wird uns unter den Händen zur unbedingten Realität, Intelligenz, zum persönlichen Gott, sobald man sich nur hinreichend lange in der Illusion zu erhalten vermag.

Die Fähigkeit, eine solche Verwechslung vornehmen zu können, besitzt der Verstand naturgemäss; dass es aber wirklich zu einer solchen durchgreifenden Illusion kommt, hat seinen Grund nicht im Verstand, sondern in der Persönlichkeit des Verstandesphilosophen und in dem Unvermögen des letztern, die Forderung, dass ein Walten der Freiheit über dem Walten der Nothwendigkeit, eine Allmacht über dem Schicksal sei, zum Schweigen zu bringen, auch nicht — nachdem ihm alle Resultate seiner innerlich unüberwindlichen und absolutistischen Wissenschaft vorgelegen waren.[55] Sobald nemlich die genannte persönliche Forderung an den Verstand und seine Thätigkeit tritt, ruft letztere alsbald im Demonstrator zwei Blendwerke hervor, durch welche er sowohl sich als andere täuscht. In der Abstraktion nemlich lassen wir die besondern, ein Sinnenobjekt bedingenden Verhältnisse und Merkmale fallen und halten bloss das Allgemeine fest, welches, da es nicht mehr an die einzelnen Bedingungen gebunden ist, unbeschränkter erscheint, als das Besondere,

[53] Der Satz des Grundes heisst: Alles Abhängige ist von Etwas abhängig; der Satz der Ursache: alles was gethan wird, muss durch etwas gethan werden (IV[b], 145). [54] Aller Reflexion liegt Abstraktion dergestalt zum Grunde, dass Reflexion nur durch Abstraktion möglich wird. Umgekehrt verhält es sich ebenso: Beide sind unzertrennlich und im Grunde Eins, eine Handlung des Auflösens alles Wesens in Wissen. Auflösend, zergliedernd gelangte ich zum Nichts-Ausser-Ich; nichts blieb mir als meine nur auf eine gewisse Weise eingeschränkte freie Einbildungskraft. Aus dieser Einbildungskraft kann ich dann auch wieder hervorgehen lassen, alleinthätig, alle Wesen, wie sie waren, ehe ich sie, als für sich bestehend, für Nichts erkannte (III, 23). [55] II, 77. 78. Der Satz: „alles was geschehe und gethan werde, geschehe und werde gethan nach einer allgemeinen Nothwendigkeit der Natur“, hat das Gewissen und alle menschlichen Gefühle wider sich (II, 48).

das ihm doch zu Grunde lag. Was hängt mit dieser Anschauung inniger zusammen als die Meinung, es müsse sonach durch eine Abstraktion von allen Schranken des Besondern sich der Begriff des Unbedingten ergeben. Dieses Abstraktum ist aber in der That nicht der Freiheitsbegriff als der eigentliche Begriff des Unbedingten, sondern nur die nichtige Vorspiegelung eines Ganzen ohne Inhalt und darum ohne alle Schranken — ein Begriff des vollkommen Unbestimmten, der reinen Negation, des reinen Nichts. Betrachtet man ihn als den unbedingten Grund, aus welchem jegliches Bedingte hervorgeht, so ist dieser Grund eigentlich der absolute Ungrund, ein vollkommen unbestimmtes Werden, aus welchem das Bestimmt-Gewordene entstanden sein soll, — ein All ohne irgend ein Merkmal, und doch Grund einer realen Welt mit unendlichen mannichfachen bestimmten Merkmalen.[56] Das zweite Blendwerk schliesst sich eng an das erste: Die Sinnenwahrnehmung scheint nemlich den durch die Abstraktion gewonnenen Begriff des Unbedingten nach Seite seiner Unbestimmtheit hin durchaus nur zu rechtfertigen. Betrachten wir nemlich das wirkliche Entstehen und Werden in der Natur, so gewinnen wir alle Anzeichen einer allmäligen Entwicklung aus einem früheren Chaos, aus einem ursprünglichen Wüsten und Leeren. Dieser Begriff des Chaos und das genannte Unbestimmte des Verstandes schliessen sich an einander; der leere Verstandesbegriff wird gleichsam ausgefüllt durch Materie, aber eine Materie, welche nichts als eine reine Negation aller materiellen Eigenschaften, also ein Sinnen-Nichts ist, wie jene Negation aller den Begriffen zukommenden Merkmale ein Verstandes-Nichts. Weil aber das Werden in der Sinnenanschauung ein Nicht-Dasein voraussetzt, aus einem baaren Nichts aber auch nichts werden könnte: so verhüllt sich das Unzulässige dieser Annahme einigermassen dadurch, dass die Einbildungskraft jenes Nichtsein als ein bloss potenzielles Dasein auffasst, aus dem das Actu vollkommene Dasein successiv entsteht.[57]

Auf solche Weise gewannen die Demonstratoren von ihrer prinzipiellen Welt der Gedanken aus eine Brücke in die Aussennatur und zu einem die Welt schaffenden und regierenden Gotte. Sie hatten das Prinzip einer unüberwindlichen Beweismethode ge-

[56] II, 78—80. Das Gesetz der Causalität löset sich in den Satz auf: Nichts ist unbedingt; es gibt kein Allerhöchstes, Oberstes und Erstes, es gibt kein Anhebendes, absolut Beginnendes (III, 413). [57] II, 81—83.

funden — in ihrem apodiktisch hingeworfenen, aber dogmatisch festgehaltenen Satze, dass uns in dem Inhalt des sensus communis die ganze Aussennatur ohne allen Abzug gegeben sei, weil nemlich die Summe des aus allen Sinnenzeugnissen Summirbaren das Wirkliche selbst sei.[58] Aber das Dogma selbst würde nicht entstanden sein, wenn seine Begründer nur den rechten Muth gehabt hätten, das Contumacialverfahren consequent auszuführen. Es lässt sich philosophisch auch nicht im Geringsten rechtfertigen und muss darum in sein Nichts zusammenstürzen, sobald es nur einem Manne nicht an Muth gebricht, seinem Prinzip getreu — wenn es nöthig ist — sogar die Forderungen des gesunden Menschenverstandes zu opfern. Den Reigen solcher Denker eröffnete Kant. Kant nemlich unterzog als der erste den apodiktischen Grundsatz, der bereits durch den Skeptiker D. Hume in seinen tiefsten Grundfesten erschüttert und zweifelhaft geworden war, einer eingehenden Kritik.[59] Das Resultat war der transscendentale Idealismus. Das Ding an sich geht als Ding, sofern es ausserhalb der Gedankenwelt für sich existirt, dem erkennenden Geiste verloren und es behält dieser davon nur einen ursprünglichen Affekt, dessen Besitzer immer verborgen bleiben muss.[60] Wenn man äussere Erscheinungen, sagt Kant, als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich ausser uns befindlichen Dingen, in uns bewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieses ihr Dasein anders, als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muss, dass von unsern äussern An-

[58] IV[b], 129. 130. [59] II, 154. 165. 177. [60] Der transscendentale Idealist, sagt Kant in der Kritik des vierten Paralogismus der transscendentalen Seelenlehre (S. 370), kann ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein hinauszugehen, und etwas mehr als die Gewissheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito ergo sum, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloss für Erscheinung gelten lässt, die, von der Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauungen), welche äusserlich heissen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles ausser einander; er selbst, der Raum aber in uns ist. (II, 293. 294.) Der Begriff des transscendentalen Gegenstandes ist höchstens ein problematischer Begriff, welcher auf der ganz subjektiven, unserer eigenthümlichen Sinnlichkeit allein zugehörigen Form unsers Denkens beruht (II, 302).

schauungen etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso, wie das Bewusstsein meiner eignen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der innern als äussern Anschauung, gleich unbekannt.[61] Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äusserer heisst, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird. Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen; also sind alle Dinge, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich (Gegenstände ausser unserer Vorstellung), sondern nur Erscheinungen d. i. Vorstellungen; und wir heissen sie nur darum äussere, weil sie demjenigen Sinne anhangen, den wir den äussern Sinn nennen.[62]

So sind wir vom Standpunkt der „reinen Vernunft“ aus gezwungen, die Gegenstände selbst in contumaciam zu verurtheilen und das, was wir bisher für Dinge, die von unsern Vorstellungen unabhängig sind, gehalten haben, nur als innerliche Wesen zu betrachten, die, sowie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben.[63] Der Verstand allein, indem er das Mannichfache der Erscheinungen in Einem Bewusstsein verknüpft, fügt ihnen das Objekt bei. Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannichfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben; und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieses = X ist aber nicht der transscendentale Gegenstand, der ja überhaupt nur als intelligible Ursache der Erscheinung angenommen wird, bloss damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondire.[64] Das gleiche negative Resultat ergab sich für Kant, als er sich innerhalb der Sphäre der reinen Vernunft nach der Möglichkeit, das wirkliche Substrat der

[61] Das transscendentale Objekt, welches den äussern Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art in die Hand geben (II, 297). [62] II, 294 sq. [63] II, 299. [64] II, 302. 303.

Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu finden, d. h. nach der Metaphysik im Sinne von Wissenschaft umsah. Das sinnliche Wesen ist nach Kant in Wahrheit nichts, als die Geburt des Verstandesschematismus, das Resultat der gemeinsamen Thätigkeit von Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand — der Selbsterhaltung wegen. Indem so das sinnliche Wesen nur die fortgesetzte Handlung selbst seiner Erzeugung ist, entsteht, ohne je zu bestehen, das Individuum unaufhörlich, und sein Bestehen, wo es gedacht wird, ist eine Täuschung. Da das Individuum aber nur kraft eines solchen Betruges d. i. vermöge einer Einbildung des Sich-Einbildens (In-sich-Begreifens), einbilden und entstehen kann, so wird es gezwungen, das Bestehen sogar vor dem Entstehen sich einzubilden. Das ist die Geburt und Einsetzung der Idee vom Unbedingten, vom Absoluten, die aber durch und durch aller wahren Realität baar und nichts als ein Nothbehelf der Einbildungskraft ist.[65] Dessenungeachtet ist diese Idee eine für das Selbstbestehen der Individualität unvermeidliche und nothwendige, und wir theilen sie sogar einem besondern Vermögen, das wir Vernunft heissen, zu und nennen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Vernunftbegriffe, Ideen.[66] Trotz dieser Nothwendigkeit bleibt natürlich der so geschaffenen Idee vom Unbedingten ihr ursprünglicher Werth als Nichts, als offenbare Einbildung und jene Ideen bleiben nothdürftige nichts einschliessende Einfassungen der Verstandesbegriffe und sind so wenig für sich und in sich subsistirende Dinge, dass sie als solche auch nicht einmal zu den möglich denkbaren gezählt werden dürfen.[67] Fassen wir das Resultat der Kr. d. r. V. kurz zusammen, so finden wir: Der Mensch ist eine Zusammensetzung nur aus Sinnen- und Vernunftwahn. Die ganze Aussenwelt, die ganze Innenwelt

[65] III, 99. 100. [66] III, 101. 102. III, 99. Anm. Die Idee der Vernunft ist ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit. (Kr. d. r. V. p. 693.) — Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft (l. c. p. 179). [67] III, 103. III, 98. Anm. Es postulirt die Vernunft, nach der Kantischen Religionslehre, das Dasein eines unendlichen Wesens; was aber Dasein haben soll, muss sinnlich, endlich werden; diese ursprüngliche Begränzung und Bestimmung geschieht durch den Schematismus des Verstandes, er ist es also, der anthropomorphisirt, (Rel. inn. d. Gr. d. bl. Verm. S. 82) verkörpert; weil aber diese Verkörperung dem Postulate eines unendlichen Wesens widerspricht, so bleiben die Möglichkeit und das Dasein desselben problematisch. (Kr. d. r. V. S. 309. 343.)

und er selbst sind hervorgebracht durch eine in sich leere, wesenlose Phantasie. Natur, Gott und Mensch sind erträumt, leer und wesenlos wie die Schöpferin selbst.[68]

Der Ich-Idealismus Fichte's und die Identitätslehre Schelling's sind nur das reine Facit dieses transscendentalen Idealismus; denn der transscendentale Idealist muss den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will.[69] Es ist nur ein Akt der Selbsterhaltung, wenn der transscendentale Idealismus in seiner weitern geschichtlichen Entwicklung mit allem Bestande, welcher ausserhalb des transscendentalen Verstandes sich vorfinden mag, völlig bricht, das Ding an sich in das Ich-Bewusstsein hereinzieht und Ich und Ding an sich zu ein und derselben denkenden Substanz macht; wenn er das Kantische Resultat, dass „das sinnliche Wesen nur die fortgesetzte Handlung selbst seiner Erzeugung ist," hiemit verbindet und aus diesem ebenso lebendig wie substanziell gewordenen Allbewusstsein vorerst den Ich-Idealismus und hernach die Identitätslehre hervorwachsen lässt.[70] Die Wissenschaftslehre Fichte's ist nur das positive Resultat, das sich über der Kantischen Kritik des Dogmatismus erbauen musste, wie das Identitätssystem Schelling's nur als die Probe für die Wissenschaftslehre anzusehen ist.[71]

Rufen wir uns an dieser Stelle eine frühere Behauptung ins

[68] III, 229. [69] II, 310. [70] Man erwäge, dass der Raum und alle Dinge im Raum nach dem Kantischen System in uns und sonst nirgendwo vorhanden sind, dass alle Grundsätze des Verstandes nur subjektive Bedingungen ausdrücken, welche Gesetze unsers Denkens, aber keineswegs der Natur an sich sind: und besinne sich, ob man neben ihnen wohl die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsern Sinn machen und auf diese Weise Vorstellungen zu Wege bringen, könne gelten lassen. Der Bekenner des transscendentalen Idealismus muss schlechterdings jene Voraussetzung fahren lassen und sie nicht einmal wahrscheinlich finden wollen; er muss den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der gelehrt worden ist, zu behaupten (II, 307—310). [71] Von der Kantischen Entdeckung aus: dass wir nur das vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu construiren im Stande sind, war nur ein Schritt bis zum Identitätssystem. Der mit strenger Consequenz durchgeführte Kantische Kriticismus musste die Wissenschaftslehre, diese, wiederum streng durchgeführt, Alleinheitslehre, einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, Idealmaterialismus zur Folge haben. (III, 354.)

Gedächtniss. Es gibt für das philosophirende Individuum zwei Prinzipien: entweder geht es von seinem Bewusstsein aus und erfasst dies als das prinzipielle Vermögen des Realen, oder es geht vom Realen (Wirklichen) aus und erkennt in ihm das Prinzip der Gedankenwelt. Beide philosophischen Richtungen sind vertreten. Ihre Berechtigung kann nur in ihrer Tauglichkeit liegen, wodurch sie den Forderungen der Person selbst genügen. Die Untersuchung der Resultate, welche folgerichtig aus ersterem Prinzip gewonnen werden können, ergab durchweg nur, dass in denselben kein persönlicher Gott, keine persönliche Freiheit gegeben sind. Alle Versuche führten, sobald man sie nur in consequenter Weise durchführte, und keiner Täuschung Raum gab, weit ab von einem solchen Ziel. Atheismus (Nicht-Theismus) ist der Schlussstein all dieser Philosophien, sie mögen nun Materialismus oder Idealismus oder Naturalismus heissen.[72]

IV.

Kant hat uns in seiner Kr. d. r. V. auf das schlagendste bewiesen, dass, solange wir unser reines Bewusstsein mit seiner reinen Thätigkeit als das Prinzipium der Philosophie erfassen, uns ebenso sehr die Substanzialität der Aussenwelt als die der Innenwelt verloren geht, indem wir uns, sowohl nach der einen als nach der andern Seite hin, völlig unvermögend finden. Die Selbständigkeit der Aussenwelt geht ganz an die „Erscheinung für uns“ verloren und die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit kommen geradezu in einen innern Conflikt der Form und des Inhalts. Der Idealismus und der Verlust alles Positiven sind die harten Consequenzen, solange man im Prinzip verharrt. Wenn Kant sagte: Wir haben jetzt lange genug uns nach den Dingen gerichtet; es ist an der Zeit, einmal auch die Probe zu machen, ob die daran geknüpfte Annahme von der Identität des Dinges an sich mit unserer Vorstellung richtig sei, und zu sehen, ob sich dasselbe Facit ergibt, wenn wir die Dinge sich nach uns richten lassen: so hatte er dazu volle Berechtigung; es war nur ein Probeverfahren, wenn er die unkritische Annahme und

[72] IV^a, 216. sq. vgl. auch Anm. 18. Ueber Umfang, Inhalt und Grenze der Wissenschaft siehe: II, 19—21. 47—55. 77—109. 116—119. 466—474; III, 16—32. 224—232. 305. 306. 341–378. 384–395. 409. 422. 450–460; IV^a, p. XXVI—XXXVI; 17—24. 55—75. 216–223; IV^b, 51—66 (über den Grund des Atheismus). 87—93. 127—162. VI, 11—30.

die darauf gepfropfte Folgerung von der unumstösslichen Richtigkeit eines Schlusses aus der Vorstellung auf den Gegenstand an sich einer eingehenden, wissenschaftlich nur im Sinne Kant's durchführbaren Kritik unterwarf. Ich sage: Kant hatte dazu die vollste Berechtigung. Damit aber hatte der Standpunkt selbst noch keine unbedingte Berechtigung sich erworben. Kant nemlich machte wie die Demonstratoren das Bewusstsein zum Prinzip aller Erkenntniss; ihm wie ihnen galt die Berechtigung dieses Prinzipes als zweifellos; er begnügte sich, seinen philosophischen Vorfahren die Inconsequenz in der Entwicklung nachzuweisen und ihnen die wahrhaften Resultate ihres Prinzips zu zeigen. Aber dadurch, dass Kant sich als einen besseren, weil consequenten Denker darstellte, erwies er noch nicht, dass das reine Subjekt (Cogitans sum) oder die Identität von Denken und Sein, welches die nothwendige Folge davon ist, nur das philosophische Prinzip sein kann, vielmehr erhielt er dadurch, dass er bei dem Suchen des Positiven durchgängig auf Negationen stiess, indem sich das Ding an sich, wo es immer gefasst werden sollte, in ein mehr als problematisches „Nichts da" verwandelte, einen Fingerzeig, es sei der Standpunkt selbst, das Positive zu erfassen, unvermögend, also — wenigstens nach dieser Seite hin — nicht prinzipiell. Das negative Wesen der Kantischen Philosophie ist wohl das gewisseste Zeugniss für das Unvermögen ihres Prinzipes selbst. Es frägt sich nur, ob wir ein Vermögen ausser dem Verstande haben, das uns durch sich selbst das Reale als ein durchaus vom Begriff unterschiedenes Sein darstellt und uns selbst als ein damit verbundenes Wesen zum Bewusstsein bringt.

Wir können diese Frage bejahen. Wir finden ein solches Vermögen in uns; es ist das Wahrnehmungsvermögen. Das Vermögen selbst besitzen wir an den Sinnen. Durch die Sinne stehen wir in unmittelbarem Contakt mit der Aussenwelt; in ihnen liegt, wie schon Leibnitz festgestellt, die Synthesis zweier Substanzen.[1] Seele, Sinn und Gegenstand sind in jedem Punkte

[1] Les unités de substance ne sont autre chose, que les différentes concentrations de l'univers, représenté selon les différens points de vûe qui les distinguent. (II, 240. Anm. aus Leibnitz Opp. T. II, p. 75.) Sinnlichkeit, wenn darunter etwas anderes als – ein Mittel zugleich der Trennung und Vereinigung — wobei das zu scheidende und zu verbindende Substantielle schon vorausgesetzt wird, verstanden werden soll, ist nur ein leeres Wort. Als ein solches Mittel aber ist sie das Werkzeug der allmächtigen Liebe, durch

der Schöpfung unzertrennlich (individuell) vereinigt. Wenn irgend ein Theil der Materie zu keinem organischen Gebäude gehörte, so wäre irgend ein Theil der Welt ohne Beziehung auf die übrigen.[2] Der Sinn ist also das Medium, durch das ein reines Für-sich-sein aus sich heraustreten und seinen Zusammenhang mit andern Substanzen wahrnehmen d. i. unmittelbar (intuitiv) erkennen kann.[3] Bei dem Sinn ist daher nothwendig Verstand: Bewusstsein der Verbindung und Trennung. Ein Sinn, der nur Sinn wäre, ist ein Unding, so wie eine durch und durch mittelbare Erkenntniss ein Unding ist.[4]

Die Sinne stellen uns (dies wird ja überall, wo man philosophirt, vorausgesetzt) bloss ihre eigenen Veränderungen und nichts von dem, was sie verändert, dar; sie geben bloss Empfindungen als solche.[5] Das Geschäft der Sinne ist also, Eindrücke anzunehmen und Empfindungen (resp. Gefühle) in der Seele hervorzubringen. Die Sinne selbst gelangen also durch sich selbst und für sich allein nicht einmal zu einer Empfindung (resp. Gefühl), geschweige denn zu einer Vorstellung; aber nur durch sie vermögen wir wahrzunehmen. Sie sind das einzige Mittel aller Wahrnehmung und als dieses unentbehrliche Mittel stets zwischen Seele und Gegenstand, also das unverdrängbare Hinderniss davon, dass sich jemals diese beiden unmittelbar berühren oder irgendwie in die Sphäre des andern eingreifen.[6] Dieser ihrer vermittelnden (synthetischen) Stellung gemäss sind demnach die Sinne — wie bereits bemerkt — nicht das Wesen (Reale) des Einzeldings, aber sie sind allen jenen Einzeldingen nothwendig und eigen, denen das Vermögen zukommt, sich von andern Gegenständen zu unterscheiden; und es ist gleichviel, ob dieses Einzelding, wie der Mensch, ein Selbstbewusstsein besitzt oder nicht.[7]

Ein dieser Unterscheidung fähiges Wesen nennen wir ein Individuum. Ein Individuum ist also immer ein unum per se aus Sinnlichkeit und Seele, eine mit einem Leibe vereinigte Ente-

welches allein die Wohlthat des sich entscheidenden, und dadurch sich selbst geniessenden Daseins einer unendlichen Schaar von Wesen verliehen und eine Welt aus dem Nichts hervorgerufen werden konnte. (II, 272). Vgl. dazu I, 74. 75.

[2] II, 240. 241. [3] II, 240. [4] III, 225 Anm. [5] III, 225. [6] II, 244. 245. 271. [7] Zu dem menschlichen Bewusstsein (und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewusstsein eines jeden endlichen Wesens) ist, ausser dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig. Wir müssen uns von Etwas unterscheiden. (II, 208).

lechie.[8] Wo Leib und Seele gegenseitig sich dergestalt aufeinander beziehen, dass keines ohne das andere natürlicher Weise bestehen kann, da ist ein Individuum wirklich.[9] Ein Individuum ist immer eine reale vollkommen objektive Einheit, keine Verknüpfung, wie sie zwischen der Zahl fünf, die ich denke, und den fünf Gegenständen, die ich zu jener Vorstellung „fünf“ erhebe; auch nicht eine Verknüpfung, wie sie zwischen der Seele des Künstlers oder des Kenners und dem Kunstwerk an sich stattfindet, das ja in sich selbst ohne wesentlichen Zusammenhang wie der roheste Klumpe ist.[10] Und weil der Mensch sich seiner als dieser realen Einheit bewusst ist, sagt er von sich „Ich“.[11] Wenn ich also von meinem Ich rede, kann ich darunter nichts anderes als meine Individualität verstehen; wenn ich „Ich bin!“ sage, sage ich zugleich — oder ich rede Worte ohne Bedeutung — „Ich bin ein Individuum,“ das ein Mannichfaltiges objektiv einheitlich zusammenfasst.

Nun ist, wie bereits erläutert, — der Sinn ein nothwendiger Bestandtheil jeglichen Individuums; durch den Sinn aber ist der wirkliche Zusammenhang zweier für sich bestehender Substanzen bedingt, — vergleichbar etwa den geometrischen Grössen, bei denen auch stets der Anfang einer Grösse das Ende einer andern ist. Wenn wir uns also als Individua denken, denken wir uns in Folge unserer Sinnlichkeit niemals allein, sondern stets im Zusammenhang mit Wesen ausser uns. Darin allein liegt die Gültigkeit der sinnlichen Evidenz:[12] Wir werden andere wirkliche Dinge gewahr mit derselben Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden.[13] Wir finden das Zeugniss für die Aussenwelt als solche einzig in den Sinnen, die einen unleugbaren und nothwendigen Faktor unserer Individualität ausmachen, nicht in unserm Verstande, der ja in gar keinem Zusammenhang mit der Aussenwelt steht, der sich nur auf die sinnlichen Resultate bezieht und als solcher nicht einmal eine Kenntniss von dem Ge-

[8] II, 241. [9] II, 259. [10] II, 253. Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen und alle diejenigen Wesen, deren Mannichfaltigkeit wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen, und die wir allein nach dieser Einheit unterscheiden können, werden Individua genannt Die menschliche Kunst vermag nicht Individua, oder irgend ein reales Ganzes hervorzubringen; denn sie kann nur zusammensetzen, so dass das Ganze aus den Theilen entspringt und nicht die Theile aus dem Ganzen (II, 209. 210). [11] II, 209. [12] II, 142. [13] II, 143.

schäfte der Sinne selbst haben kann.[14] Die Sache selbst — der sinnliche Vorgang — bietet uns die einzige Gewissheit dar, dass äussere Gegenstände als von unserer Vorstellung unabhängig daseiende Dinge vorhanden sind. Dem sinnlichen Wesen stehen nur wieder Wesen d. i. Wirklichkeiten gegenüber.[15] Dies Faktum kann das Individuum von seiner Individualität nicht abtrennen, ohne selbst platterdings seine ganze Wirklichkeit zu verlieren und zu einem Identitäts-Traum herabzusinken.[16]

Was in jedem entsprungenen endlichen Wesen auf eine gemessene Art Endliches und Unendliches verknüpft und wirkliche Wesen durch Bestimmung des an sich Unbestimmten zum Vorschein bringt, ist die Seele.[17] Sie ist die nächste Ursache und die allgemeine Quelle aller besondern Handlungen eines lebendigen körperlichen Wesens und beweiset sich als das Prinzip der organischen Natur in jedem einzelnen Lebendigen dadurch, dass sie es vor aller sinnlichen Erfahrung durch Erkenntnisse leitet, ohne welche seine Ausbildung und Erhaltung unmöglich wäre. Es wittert, sucht und findet der Hunger als Begierde seinen Gegen-

[14] Unser Bewusstsein kann schlechterdings nichts anderes, als blosse Bestimmungen unseres eigenen Selbstes zum Inhalt haben. Hiemit steht der Idealismus, als mit der spekulativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da (II, 166). [15] II, 165—168. [16] Wenn unsere Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehrten, nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen, ja nicht einmal, dass sie ausser uns wirklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich bloss auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objektiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjektiven Anschauungen, nach durchaus subjektiven Regeln, durchaus subjective Formen zu verschaffen: so weiss ich nicht, was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als dass ich damit wie eine Auster lebe. Ich bin alles und ausser mir ist im eigentlichen Verstande nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; gerade wie die andern Erscheinungen, die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze. (II, 216. 217.). — Vergl. dazu II, 170 - 172. — Die Philosophen analysiren, so schreibt J. an Lavater, raisonniren und expliciren, welcher Massen es zugehe, dass wir erfahren: Etwas sei ausser uns. Ich muss der Leute lachen, unter denen auch ich gewesen bin. Ich öffne Aug oder Ohr, oder ich strecke meine Hand aus und fühle (empfinde) in demselben Augenblicke unzertrennlich: Du und Ich, Ich und Du . . . · Du verlass mich nicht oder ich vergehe. Alle meine Kraft vermag es nicht zu halten, es schwindet von dannen; wir gehen unter. Sein Geist wirket und — ich bleibe: Du und ich beisammen in Einem. (Briefw. I, 329 sq.) [17] VI, 67. 68.

stand vor aller sinnlichen Erfahrung, vor aller Verstandeserkenntniss, welche beide offenbar erst durch die Begierde möglich gemacht werden. Das Begehrungsvermögen ist die Seele selbst.[18] Wir verstehen unter Seele nie etwas anderes als das Prinzip der individuellen Selbstbewegung. Als seelische Wesen allein besitzen wir die Möglichkeit zu handeln.

Zum schnelleren und tieferen Verständniss der Stellung der Seele im Individuum überhaupt erinnern wir: Die Sinne als solche sind eine bereits vollzogene Synthesis des realen Subjektiven und Objektiven oder der thatsächliche Zusammenhang beider; ebenso ist das Individuum selbst die reale, also die vollzogene Synthesis der Sinne (d. i. des Leibes) und der Seele. In ihrer Gemeinsamkeit und Thatsächlichkeit sind sie überall der Grund, wo Leben und Bewusstsein uns entgegentreten.[19] Würden diese Synthesen nicht vollzogen sein, wir würden überhaupt aller Wahrnehmung und des synthetischen Vermögens entbehren. Der Mensch hat das Vermögen der Antithesis, Synthesis und Analysis, weil er ein Individuum ist von Gottes Gnaden und kein Produkt nach Kantischer Weise.[20] In ihm ist ursprünglich eine Gemeinschaft von Antithesis, Synthesis und Analysis gesetzt. Wird diese Urgemeinschaft aufgehoben und auf der logischen Folter isolirt: so ist alles Leben, aller Bestand, alles Sein verschwunden. Als Zeugen dieser wunderbaren Verbindung treten unser reines und empirisches Bewusstsein hervor, selbst in inniger Freundschaft, selbst Einheit und Vielheit; aber nicht erklärend ein Geheimniss der Schöpfung, durch welches sie selbst ihr Dasein erhielten.[21] Diese Ursynthesis ist und bleibt eine Thatsache des Bewusstseins. Geist und Körper sind verbunden, so dass wir weder ohne die Seele eine Wesenheit hätten, noch eine Menschennatur ohne den Leib; das Wie dieser Verbindung ist uns unbekannt. Wir sind dess gewiss, dass die Dinge durch die Sinne zusammenhängen; aber das Wie ist uns dunkel.[22] Als bereits vollzogene Synthesis offenbart sich uns unsere Sinnlichkeit, es kann darum auch in dieser Offenbarung nichts von einem Aufschluss über den Werdeprozess dieser Synthesis enthalten sein. Sie ist in dieser Eigenschaft einer vollzogenen Synthese unlebendig, nicht einmal das Bedürfniss des Lebens in sich schliessend. Prinzipiell ruht das Leben des Indi-

[18] VI, 68. 69. [19] II, 209. [20] Ueber die Kant'sche Weise vgl. III, 99 sq.
[21] III, 177. 178. [22] III, 178. 179.

viduums weder in den Sinnen, in dem Leibe, noch in der individuellen Synthesis, gleichsam als ein Resultat derselben; es ist das nothwendige Dritte im Bunde, die Seele selbst. Diese stände ohne die individuelle Synthesis ausser Beziehung zu den Sinnen; und ohne die sinnliche Synthesis würde sie auch nicht das Geringste von dem erfahren, was ausserhalb ihrer eigenthümlichen Sinnlichkeit geschähe und wäre. Die Seele ist sonach zweimal synthetisirt; sie selbst aber erweist sich nicht mehr als eine Synthesis; sie ist einfach und — als Objekt von sogar zwei Synthesen — eine Substanz: dasjenige, was ich im eigentlichsten Verstande mich selbst nenne, und von dessen Realität ich die vollkommenste Ueberzeugung, das innigste Bewusstsein habe, weil es die Quelle selbst meines Bewusstseins und das Subjekt aller seiner Veränderungen ist.[23] Sie ist weder eine Empfindung noch eine Vorstellung,[24] aber sie ist das Vermögen von beiden. Sie ist die synthetisirende Fähigkeit, durch welche wir allein zwischen unsere Empfindungen und Vorstellungen einen Zusammenhang zu bringen vermögen; aber sie ist nichts weniger als diese Synthese selbst; denn wäre sie das, so müsste jeder Empfindung nothwendig die Vorstellung und jeder Vorstellung nothwendig die Empfindung beiwohnen, was faktisch nicht der Fall ist. Sie ist einzig nur die Vollzieherin derselben zum Nutzen und Frommen des individuellen Lebens, das sich nur in Folge dieser lebendigen continuirlichen Transaktion als individuelles Dasein im Bewusstsein erhält. Sie ist als solche endlich die individuelle Lebenskraft selbst, in ihren Aeusserungen unmittelbar doppelseitig nach den Sinnen und nach dem Bewusstsein hin, in sich selbst aber die reine lebendige Eins, die unmöglich etwas Nicht-Reales sein kann.[25] Es gibt nemlich nichts Verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens, nur verschiedene Ausdrücke desselben sind. Das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden.[26]

[23] II, 257. [24] ibid. [25] II, 256. [26] II, 258. Die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Prinzip des Individuirens liegt ausser ihnen. In diesem Prinzip ist gegeben das Geheimniss des Mannichfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Sein, die Realität, die Substanz. Als Individua leben, denken und fühlen wir; uns selbst nicht verständlich und begreiflich, weil wir dann aufhören würden, Individua zu sein, begreifend nur in und mit dieser Individuation (III, 176).

Das Individuum hängt faktisch freilich nur durch die Sinne mit seiner Aussenwelt zusammen; offenbar aber wird dem Individuum dieser Zusammenhang nur durch seine Seele, durch die es eben allein nur sowohl nach aussen zu handeln vermag, als auch in sich jede Handlung vollzieht. Ohne diese Handlung wäre den Sinnen alle Offenbarung der Aussenwelt an das Individuum benommen; denn die Sinne sind blosse Organe, sie selbst sind nicht lebendig und besitzen also auch nicht die Fähigkeit, eine wirkliche Synthesis von zwei selbständigen Substanzen vorzunehmen, d. h. die eine der andern zum Bewusstsein zu bringen, — wenn sie auch selbst, nicht die Synthesis κατ' ἐξοχήν des Individuums, sondern die von Individuen sind. Sie sind die Beziehung selbst, aber darum keinesfalls das Beziehende. Noch weniger als die Sinne vermögen die Gegenstände, die wir ausser uns wahrnehmen, unser Wahrnehmen selbst d. i. die innere Handlung des Empfindens, Vorstellens und Denkens hervorzubringen. Wahrnehmen kann nur unsere Seele; sie ist die denkende Kraft in uns, die jede Vorstellung und jeden Begriff, als solche, selbst und allein hervorbringt.[27] Der Verstand ruht ganz in der Seele; er hat als Verstand gar keine direkte Beziehung zu den Sinnen; diese Beziehung findet nur durch die Seele statt, in der er ruht und ohne welche er gar nicht thätig gedacht werden kann. In der Seele liegt allein das Thätige der Wahrnehmung: Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele; nicht das Bewusstsein, in seiner transscendentalen Reinheit erfasst, (das bewusstseinlose Bewusstsein)[28] macht sich selbst durch Vorstellung lebendig; die Seele allein ist die wahrnehmende Kraft, das Prinzip, durch das dem Individuum ein Inhalt seines Bewusstseins möglich ist. Die Seele ist das Prinzip des Bewusstseins, insofern es das transscendentale ist, das als solches nur als die spontane Einheit erfasst werden kann, in die alle Vorstellungen wohl eingehen müssen, durch die sie aber nie und nimmer geboren werden können. So hat die Seele in ihrem Wesen das Bewusstsein eingeschlossen; das Bewusstsein aber schliesst hinwieder das Mass und den Ausdruck der qualitativen Beschaffenheit des Lebens ein. Seele und Bewusstsein bedingen einander wie Ursache und Wirkung; können aber auch nur in diesem Sinne ganz begriffen werden. Das Prinzip unserer Welt des Bewusstseins (des Verstandes)

[27] II, 244. 245. [28] III, 228.

und das Prinzip des Lebens ist ein und dasselbe; einen innerlichen oder absoluten Unverstand kann es also gar nicht geben.[29]

Die Seele an sich — und nicht als Faktor der individuellen Synthesis betrachtet — ist nur Spontaneität mit Bewusstsein, eine in sich bestehende, aus sich allein hervorbringende Kraft, das Leben in seiner Reinheit, aber ohne allen reellen Inhalt — mit Ausschluss des eigenen Inhalts d. i. der Thätigkeit κατ' ἐξοχήν.[30] Sie ist der Anfang aller individuellen Handlungen; sie hebt an das Leben des Individuums, aber sie hat in sich weder Anfang noch Ende; sie ist durch und durch eine unverknüpfte, zum Selbstbestand gar keiner Synthesis bedürftige Eins und als solche allein die Substanz κατ' ἐξοχήν des Individuums. Als diese ist sie und wirkt sie in allen Individuen, bestimmt aber — in dieser ihrer Reinheit erfasst — nur das Dasein, nicht die Höhe des individuellen Lebens. Aus diesem Grunde sehen wir sie auch nirgendwo in dieser Reinheit und Selbständigkeit erscheinen, es müsste denn — aber auch dies ist nur scheinbar — in der menschlichen Reflexionswelt, in der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν sein. Die Seelenäusserungen geschehen immer nach Massgabe und der Intention gemäss, wie sie der Seele als individuellem Faktor zugewiesen sind. Als individueller Faktor kommt ihr aber die Verknüpfung der sinnlichen Eindrücke mit ihrem Bewusstsein zu. Ihre reine Thätigkeit gelangt also nur als individueller Faktor zur reellen Wirksamkeit, ihr Bewusstsein nur auf diesem empirischen Wege in sich zu Vielheit und Mannichfaltigkeit. Die Seele selbst würde durch sich selbst höchstens zur Anschauung ihrer leeren Ichheit gelangen, aber nie zu einer innerlichen Vielheit, weil diese zu ihrem reinen Wesen im Widerspruch steht. Als individueller Faktor aber tritt sie aus ihrem reinen Bewusstsein heraus und gestaltet sich zum empirischen. Das individuelle Be-

[29] Die Höhe des Bewusstseins gibt uns immer den Grad des prinzipiellen Lebens an. Dieser Grad bestimmt sich immer selbst nach dem Vermögen, durch das wir mehr oder minder fähig sind, uns intensiv und extensiv von den Dingen ausser uns zu unterscheiden. (II, 264.) Wir schreiben einem Menschen vor dem andern einen höheren Grad der Vernunft (sc. Denkvermögen) zu, in demselbigen Masse, wie er einen höhern Grad von Vorstellungskraft äussert. Die Vorstellungskraft äussert sich aber nur reagirend, und entspricht genau der Fähigkeit, von den Gegenständen mehr oder weniger vollkommene Eindrücke anzunehmen; oder, die Spontaneität des Menschen ist wie seine Receptivität. (II, 222—225.)

[30] II, 219 sq.

wusstsein hängt also ebenso sehr mit dem reinen wie mit dem empirischen Bewusstsein zusammen — ein Beleg, dass und warum es unmöglich ist, dem Individuum als solchem, sei es durch reine Wissenschaft, sei es durch reine Empirie Genüge zu leisten.[31]

Die Seele des Individuums ist deshalb ebenso wenig, als sie ein Accidenz des Bewusstseins ist, eine Eigenschaft der Materie. Materie nemlich ist das Reale, in seinen sinnlichen Eigenschaften betrachtet. Das Reale drückt sich unseren Sinnen als Materie ein; wir selbst erhalten uns in unsern materiellen Eigenschaften nur durch unsere Sinne. Das Reale als Materie ist darum die sinnliche Natur selbst. Die Empirie identifizirt nun Reales und Materielles. Was ist die Folge? Die Sinne selbst werden dadurch faktisch zum Prinzip erhoben; aus ihnen soll dann die individuelle Seele nothwendig resultiren. Das Individuum ist dann eine Materie und das Ich-Bewusstsein der Punkt, in dem alle Sinnenkräfte zusammen- und ineinanderlaufen. Aber wenn Sinn nicht die Synthese zweier Substanzen ist, was ist er? Ohne dies — welches Ziel hat seine Thätigkeit? Das Geschäft der Sinne ist Eindrücke anzunehmen und zu überbringen. Wem zu überbringen? Wo geschieht die Anhäufung der Eindrücke? Und was wäre mit einer solchen blossen Anhäufung gethan? — Vielheit, Verhältniss sind lebendige Begriffe, die ein lebendiges Wesen, welches in seine Einheit das Mannichfaltige thätig aufnehmen kann, voraussetzen.[32] Die Seele ist ebenso sehr etwas an sich, als sie etwas für das Individuum ist. Sie bestimmt zwar nicht (begründet nicht) die graduelle Höhe des Individuums d. h. den individuellen Charakter; aber durch sie allein kommt er zum Ausdruck im Bewusstsein, durch sie allein wird sich das Individuum seines Charakters bewusst, durch sie allein vermag das Individuum mit Ueberlegung nach seinem Charakter zu handeln. Sie ist die individuelle Kraft κατ᾽ ἐξοχήν, so wie in den Sinnen der individuelle

[31] Wenn wir von der Seite der Spontaneität allein – ohne zu erwägen, dass diese sich nur reagirend äussert — die Vernunft betrachten: so sehen wir der Vernunft nicht auf den Grund, und wissen nie recht, was wir an ihr haben. Charakterisiren wir sie als das Vermögen Verhältnisse einzusehen, so ist die Fähigkeit vollkommnere Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen, schon vorausgesetzt. Von dieser weggesehen, kann das leere Vermögen Verhältnisse aufzufassen, unsere Erkenntniss nicht einmal mit der Entdeckung eines noch nicht wahrgenommenen idem oder non idem bereichern. (II, 269. 270.) [32] II, 271. 272.

Stoff κατ᾽ ἐξοχήν gegeben ist und im Verein hiemit die sinnliche Evidenz.

Diese beiden individuellen Grundelemente — gleichsam des Individuums Stoff und Kraft — erzeugen gemeinsam den Verstandesinhalt. Letzterer ist immer von beiden Theilen zugleich abhängig, und seine Qualität bestimmt sich nach der Qualität der Grundlage. Nie erzeugt ihn der eine Faktor mit Ausschluss des andern; einer solchen Annahme liegt immer eine Täuschung und Erschleichung zu Grunde. Schon die dunkelste Empfindung drückt ein Verhältniss — die Synthesis von Seele und Sinne — aus; und man ist gezwungen, dies nicht allein von den sog. a priori'schen Erkenntnissen, sondern überhaupt von allen Erkenntnissen auszusagen; denn wenn sie auch als Erkenntnisse nicht durch die Sinne gegeben sind, sondern allein durch das lebendige und thätige Vermögen der Seele bewirkt werden können: [33] so muss doch ebenso sehr festgehalten werden, dass die Seele selbst keinen durchaus grundlosen Gedanken hervorbringt. Jedes Wort bezieht sich auf einen Begriff; jeder Begriff ursprünglich auf Wahrnehmung durch die Sinne. Die reinsten Begriffe oder — wie Hamann sie irgendwo genannt hat — die Jungfernkinder der Spekulation sind davon nicht ausgenommen; sie haben zuverlässig einen Vater, wie sie eine Mutter haben, und sind zum Dasein auf eine ebenso natürliche Weise gekommen, wie die Begriffe von einzelnen Dingen und ihre Benennungen, welche nomina propria waren, ehe sie nomina appellativa wurden. [34]

Die individuelle Naturanlage ist einzig in der Sinnlichkeit des Individuums zu suchen; nur um dieser seiner Anlage gemäss thätig sein zu können, besitzt das Individuum die Seele. Wo also in den Seelenäusserungen der Individuen stofflich unterschiedene Momente zu Tage treten, kann dies nur durch eine besondere Naturanlage, durch einen besondern Sinn, bewirkt werden. Da wir aber unter „Sinn“ nichts andres verstehen können, als die a priori vollzogene Synthesis zweier Substanzen, — wenn wir nemlich nicht einem absoluten Idealismus in die Hände fallen wollen, und die sinnliche Evidenz nicht allen realen Werth ver-

[33] II, 272. Ohne Verstand hätten wir nichts an den Sinnen; es wäre keine sie in sich vereinigende Kraft: das sinnliche Wesen selbst wäre nicht. (II, 26.)

[34] II, 218. 219. Im Grunde ist jedwede Erkenntniss, wenn sie auch an einer Kette von hundert Schlüssen hängt, nichts anderes als eine blosse Perception. (VI, 248. 249.)

lieren soll —: so kann solch ein besonderer Sinn auch nie ohne einen der Seelenäusserung entsprechenden, sinnlich evidenten Gegenstand gedacht werden. Will man sich seines thatsächlich gegebenen individuellen Charakters nicht berauben lassen, weil man durch eine solche Wahrung allein vor einem leeren Begriff geschützt bleibt, ohne den Begriff selbst zu verlieren: dann muss man auch annehmen, dass im Bewusstsein als solchem wohl die Erkenntniss, aber nicht der Stoff der Erkenntniss d. i. das Wirkliche und Wahre der Erkenntniss gefunden wird; dass das Wirkliche und Wahre, insofern letzteres die reelle Beziehung unserer Erkenntniss zu seinem Stoff ausdrückt, nur vermittelst der Sinne und zwar in evidenter Weise durch die lebendige Seele des Individuums wahrgenommen werden kann. Dem Individuum ist das Wirkliche nur nach seiner Empfindung gegeben. Nach Massgabe, wie die Seele die sinnlichen Eindrücke zu empfinden und vorzustellen vermag, wird das Wirkliche dem Bewusstsein klar. Je deutlicher, d. i. je mehr ins Detail gehend, der sinnliche Eindruck ist, desto intensiver kann er empfunden werden; desto intensiver wird sich die Empfindung in das Bewusstsein eindrücken.[35]

Damit aber die in das Bewusstsein übergeleitete Empfindung zur Vorstellung sich erheben kann, muss die Seele vor Allem im Stande sein, aus dem bewusstseinlosen Bewusstsein ein reelles Bewusstsein (Ich-Bewusstsein) zu schaffen. Dies ist aber nur unter der Bedingung möglich, dass die Seele sich nicht bloss ihrer verknüpfenden Thätigkeit, sondern auch ihrer Substanzialität (realen Existenz) bewusst zu werden vermag. Zu diesem Vermögen gelangt sie aber nicht durch sich, weil sie selbst in sich keinen Anhaltspunkt dazu vorfindet; erst wenn sie sich selbst empfinden d. h. wahrnehmen kann, hat sie die Fähigkeit, in sich ebenso sehr sich dem Bewusstsein hinzugeben, als das Bewusstsein selbst in ihre Einheit aufzunehmen, — eine Seele mit Selbstbewusstsein zu werden. Der menschliche Verstand ist nichts anderes, als das sich selbst begriffene, lebendig sich in Eins zusammenfassende Bewusstsein selbst.[36] Dadurch wird aber zugleich die Seelenthätigkeit des Wahrnehmens im Bewusstsein möglich. Diese Seele nimmt nicht mehr bloss Sinneneindrücke, sondern auch die mit dem Bewusstsein verknüpften Empfindungen wahr. Der Mensch besitzt in seiner Seele eine Vorstellungskraft.[37] Was den

[35] Vgl. II, 270. [36] II, 278. [37] Dav. Hume 1. Aufl. p. 61.

Menschen vor andern Individuen auszeichnet, ist nicht, dass seine Seele etwa anders die Sinneneindrücke mit dem reinen Bewusstsein verknüpft; — was sollte man denn unter einer besondern Synthesis verstehen? — was ihn auszeichnet, ist das Vermögen, eine Synthesis vornehmen und zugleich sich des Synthetisirten bewusst werden zu können. Die menschliche Seele ist Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen zugleich und besitzt dadurch allein das Vermögen der Intuition oder anschauenden Erkenntniss, den Sinneneindruck in seiner reinen individuellen Gegenständlichkeit vorzustellen.[38]

Hiebei darf aber durchaus nicht übersehen werden, dass der Inhalt — hier der begriffliche Inhalt — des menschlichen Verstandes gleich jedem individuellen Bewusstsein völlig von der Schärfe und dem Umfang der sinnlichen Wahrnehmungen abhängig ist und bleibt. Wir denken, aber wir denken, insofern wir von aussen angeregt werden; denn wie das Sehen nicht aus den Dingen kommt, die gesehen werden, das Empfinden nicht aus denen, die empfunden, das Vernehmen nicht aus denen, die vernommen, so gewiss und wahr muss daneben von uns erkannt und behauptet werden, dass das Sehen für sich allein Nichts sehe, das Empfinden auf dieselbe Weise Nichts empfinde, das Vernehmen Nichts vernehme; das Selbst endlich nicht zu sich selbst komme. Wir müssen wirklich unser Dasein erst vom Andern erfahren.[39] Denken heisst urtheilen. Urtheil aber setzt Begriff, Begriff Anschauung zum Voraus. Man kann nicht denken, ohne zu wissen, dass etwas ist ausser dem Denken, dem das Denken gemäss sein, das es bewahrheiten muss. Ohne alles Gegebene, sei es in der reinen oder der empirischen Anschauung, kann der Verstand sich nicht entwickeln und zu einem wirklichen Dasein gelangen. Er ist durch die Sinnlichkeit bedingt und bezieht mit seinem Denken sich auf dieselbe durchaus nur als Mittel.[40] Scharf und vielfassender, anhaltend strebender, tief eindringender Sinn — das Wort Sinn in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung (als Wahrnehmungsvermögen überhaupt) genommen, — das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht, und deren Mass den Vorzug eines Geistes vor dem andern bestimmt. Die reinste und reichste Empfindung hat den reinsten und reichsten Verstand zur Folge. Jeden sich selbst beobachtenden Forscher

[38] VI, 248. [39] III, 292. [40] II, 31. 32.

muss die eigene Erfahrung gelehrt haben, dass er bei seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urtheilens und Schliessens, sondern einzig und allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen, als sie werden können. Mit aller Gewalt hält er die Anschauung fest, sinnt und sinnt und zieht sie sinnend immer dichter an das Auge seines Geistes. Und wie ein lichter Punkt hervorspringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt sie jedes Urtheil, das in ihr entsteht. In willkürlicher Anschauung, Betrachtung (im Wahrnehmen) allein ist sie thätig.[41] Durch gute Wahrnehmung wird also die Imagination verständig, und dass diese so verständig wie möglich sei, daran ist alles gelegen. Sie bleibt es aber keinen Augenblick, oder nur zufällig durch sich selbst, wenn sie mit dem Verstande allein ist. Die Augen recht aufzuthun und sie recht auszuwischen, darauf wende man grosse Sorge; zum besser Sehen kann ich von innen heraus wenig thun.[42] Wahrnehmen ist das Leben der Seele und als wahrnehmende ist sie das Lebensprinzip des Verstandes (die denkende Kraft). Zur Erkenntniss dieses ihres Lebens aber gelangt sie erst als Ich-Bewusstsein, als beschauliches Ich. Das thätige Vermögen der Seele schafft Stoff für die Betrachtung; aber durch das beschauliche (intellektuelle) Vermögen allein ergreift sie das Geschaffene und behält es als ihr Eigenthum.[43] Beide zugleich sind also für das menschliche Individuum von höchster Bedeutung; in ihrer Isolirtheit würde dem Leben jedes Für-sich-sein fehlen und dem Bewusstsein jedes wirkliche Sein (Leben).

Der Uebergang der Seele vom thätigen Vermögen zum beschaulichen ist allein in der Vorstellung zu finden. Mit der Vorstellung als solcher beginnt die Verstandesthätigkeit κατ ἐξοχήν; denn die Vorstellung ist die Grundbedingung des Ich-

[41] II, 270. 271. [42] Briefw. II, 225. [43] Sobald (nemlich) ein Mannichfaltiges von Vorstellungen, in Einem Bewusstsein vereinigt, einmal gesetzt ist, so ist damit zugleich gesetzt, dass auch diese Vorstellungen, theils als einander ähnlich, theils als von einander verschieden, das Bewusstsein afficiren müssen. Das Bewusstsein wäre ja sonst ein todter Spiegel und kein Bewusstsein; kein in sich concentrirendes Leben. Wir haben also, ausser der ursprünglichen Handlung der Wahrnehmung, keine besondere Handlungen des Unterscheidens und Vergleichens nöthig, bei denen sich auch gar nichts denken lässt. (II, 268. 269.)

Bewusstseins. Die Vorstellung selbst aber ist nicht durch den Verstand allein bedingt, sie ist nicht eine ausschliessliche Geburt des reinen Ich, wenn sie auch ohne dieses nicht zum Dasein gelangen könnte; sie ist das Resultat sich unterscheidender Kräfte. Ihre Möglichkeit ist ebenso sehr von wahrnehmbaren Gegenständen, als von einem wahrnehmungsfähigen Ich abhängig; aber nur das Ich, welches eine Vorstellungskraft ist, hat eine Vorstellung. Ihre Verwirklichung findet sich daher nur in einem Ich-Bewusstsein.[44] Da nun aber ohne wahrnehmbare Gegenstände und ohne wahrnehmendes Ich eine Vorstellung gar nicht möglich wäre, so steht zwischen den wahrnehmbaren Gegenständen und dem Verstande das lebendige Ich. Alles Wirkliche, soll es in den Verstand gelangen, muss durch das wahrnehmende Individuum seinen Weg nehmen. Das Wirkliche steht sonach nicht in unmittelbarer Verbindung mit der Vorstellung, sondern nur mit dem vorstellenden Ich, in dem freilich a priori die Möglichkeit, etwas sich vorzustellen, liegt, nicht aber zugleich die Substanz der Vorstellung, die vorstellbare Materie. Das Ich ist die Vorstellungsthätigkeit κατ᾽ ἐξοχήν; diese Thätigkeit selbst aber ist ohne allen Einfluss auf die Mannichfaltigkeit in den Vorstellungen; denn „die Seele ist Vorstellungskraft“ heisst: Die Seele hat das Vermögen, die durch Verknüpfung der Sinneneindrücke mit Bewusstsein hervorgebrachte Wahrnehmung in ihrer Individualität anzuschauen, sich dieselbe als Vorstellung objektiv gegenüber zu stellen. Ueber das Anschauen reicht die Vorstellungskraft nicht hinaus, selbst da nicht, wo sie diese ihre Thätigkeit bereits gänzlich in ihr Ich-Bewusstsein eingeführt hat und sich als das Lebensprinzip der Wissenschaft erweist; denn inhaltlich und förmlich liegt derselben das Material in der Wahrnehmung vor. Sie nimmt dabei so wenig eine Veränderung vor, dass sogar diese Individua der Vorstellungswelt von den wirklichen Individuen nur durch Vergleichung mit dem Wirklichen selbst unterschieden werden können.[45] Und es ist kein andrer Unterschied zwischen

[44] Entweder sind alle Erkenntnisse, letzten Ortes, objektiv d. h. sie sind Vorstellungen von etwas unabhängig von dem vorstellenden Subjekt Vorhandenem, so dass sie auch in dem göttlichen Verstande anzutreffen sein müssen, nur nicht auf eine eingeschränkte, endliche, sondern auf eine alle Verhältnisse zugleich umfassende, unendliche Weise; oder es gibt überall keine wahrhaft objektiven Erkenntnisse — keine Welt, keinen Gott. (II, 37. Anm.; I, 134, 135.)

[45] II, 231.

beiden zu finden, als dass das Vorgestellte als solches eben nicht das wirkliche Ding selbst ist; d. h. der Unterschied betrifft gerade das Wirkliche selbst.[46] Die individuelle Vorstellung ist wohl die genaue Copie, aber nicht das wirkliche Individuum selbst.[47] Wir mit unserer Vorstellungskraft würden es ohne unser Wahrnehmungsvermögen nie und nimmer zu einer individuellen Mannichfaltigkeit im Bewusstsein selbst bringen und damit zugleich um alle Verstandesthätigkeit kommen. Der Verstand schafft sich also nicht den Stoff; er muss ihm überall durch das Wahrnehmungsvermögen vorbereitet und nehmbar hingelegt werden. Ohne Gegebenes hört die Verstandesthätigkeit, das Denken, von selbst auf. Der Verstand vermag nicht ursprünglich zu gliedern, auch nicht ursprünglich einzutheilen, zu vervielfältigen, obwohl er nur durch und in Folge einer mannichfaltig getheilten Grundlage lebendig sein kann.[48] Der Verstand schaut nur die Gliederung und zwar seinem Wesen gemäss als Gliederung. Er sucht für die Theile die Einheit, für Individua die Art, für Arten die Gattung; er subsummirt die Vorstellungen unter einen Begriff, Begriffe unter einen höhern Begriff und endlich die ganze Gliederung unter sein eigenes Wesen, unter das reine Ich-Bewusstsein.[49] Dass dabei das Bestimmte, Einzelne, Wesenhafte und Wirkliche verloren geht, kann ihn nicht am Vollzug hindern; es drängt ihn vielmehr zum Vollzug, weil nur dadurch die Eindringlinge sich seinem Wesen nähern.[50] Das ganze Gewebe des Denkens muss also, sobald es sich um das Bestimmte, Wahre, Wirkliche des Denkens handelt, auf die vollkommenere Empfindung und ihren Fortgang (da ein leidendes Vermögen sich nur als die Modifikation eines thätigen Prinzips denken lässt), oder auf die Progression

[46] II, 232. [47] II, 231. vgl. II, 170—172. 270—272. [48] Der Verstand weiss aus sich und für sich allein nicht bis auf drei zu zählen, weil er nicht hat, woran und warum er anfange, wiederhole und aufhöre; er kann aus sich allein schlechthin nichts setzen, darum auch schlechthin, in sich allein, nicht auseinander und zusammen — folglich auch nicht, kraft seines Wesens, gleichsetzen im voraus. (III, 220. 221.) [49] Der Verstand für sich kommt auf keine Realität, er hat im Menschen nicht das Erste und nicht das Letzte Wort. Selbst der darstellende Sinn hat es nicht; wie dieses nicht, so jenes nicht. Nichts im Menschen hat es Er wird angeredet; und wie er angeredet wird, so antwortet es aus ihm. Nur wer auszulegen weiss, verstehet. Dem Gesehenen, Gespürten, setzen wir das Wort zum Zeichen, das lebendige. Das ist die Würde des Wortes; es beweiset Offenbarung ... III, 208. 209. [50] III, 226—229.

des Bewusstseins zurückgeführt werden.[51] Wir erfahren und werden gewahr nur mit dem Verstande, nie aber durch den Verstand, als wäre er eine besondere aus sich offenbarende Kraft. Abgesondert von dem offenbarenden Vermögen, den Sinnen, als dem Vermögen der Wahrnehmung überhaupt, ist er ohne Inhalt und Geschäft, blosses Gedankending, Wesen der Einbildung. Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewusstseins mit allen seinen Modifikationen. Wie die Receptivität, so die Spontaneität, wie der Sinn, so der Verstand. Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen ausser uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Persönlichkeit d. i. unserer Geisteshöhe.[52]

Je vielseitiger das sinnliche Wesen selbst gebildet ist, desto vielseitiger wird die Aussenwelt an dasselbe treten, desto grössere Mannichfaltigkeit wird im Bewusstsein zu Tag kommen; und je schärfer die Sinne sind, desto deutlicher wird die Vorstellung sein. Wenn also der Verstand eines Individuums sich von dem anderer Individuen unterscheidet und auszeichnet, so besitzt dieses Individuum eine dieser Unterscheidung und Auszeichnung gemässe Sinnlichkeit. Im sinnlichen Wesen allein ist der Unterscheidungsgrund zu suchen. Nun besitzt in der That der Mensch allein das Vermögen, sich seiner selbst bewusst zu werden; er allein gelangt zur Ich-Aussprache, zum Selbstbewusstsein.[53] So weit also die Intelligenz, und was daran sich knüpft, vom thierischen Verstande absteht, so weit steht demnach auch die ganze Organisation des Menschen von der der Thiere ab. Was beide abtrennt, ist einzig das menschliche Selbstbewusstsein oder die Ich-Aussprache; denn würde diese dem Thiere einwohnen, es würde dann auch alsbald aus dem thierischen Verstande

[51] Wer über seinen Vorstellungen, und den Vorstellungen von seinen Vorstellungen aufhört, die Dinge selbst wahrzunehmen, der fängt an zu träumen. (II, 234.) [52] II, 284. 285. [53] Einheit des Selbstbewusstseins macht die Persöhnlickeit aus, und ein jedes Wesen, welches das Bewusstsein seiner Identität hat: eines bleibenden, in sich seienden und von sich wissenden Ich, ist eine Person. Persönlichkeit ist also die Grundbedingung dafür, dass ein Wesen als ein intelligentes aufzutreten vermag; denn nur im Selbstbewusstsein erhält die Vorstellung einen objectiven Charakter, ohne den das Individuum sich überhaupt nicht in seinem Handeln darnach richten könnte. Aber nur dann ist ein Wesen eine Intelligenz, wenn es fähig ist, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. (IV[a], 76. 77. u Anm.) Von einer Intelligenz ohne Persönlichkeit, ohne Selbstbewusstsein habe ich keinen Begriff (IV[a], 76).

der menschliche Verstand werden; es würde das Thier wie der Mensch zum intelligenten Wesen. Das Vermögen des Selbstbewusstseins ist also keine Wesensbedingung der Individualität überhaupt, wohl aber einer bestimmten Individualität, und das ist der Mensch. Durch die Individualität selbst ist weder eine Anlage, noch ein Anfang zur Persönlichkeit gegeben, wenn auch das Gefühl der Individualität als ein Analogon der Persönlichkeit betrachtet werden kann.[54] Damit eine Person zu entstehen vermag, muss nicht überhaupt nur ein Organismus uns vorliegen, sondern ein solcher, welcher der Selbstempfindung als Individualität fähig ist.

Welches muss nun aber die Grundbedingung in der Organisation sein, damit solche zu einem Selbstbewusstsein kommt? Hiebei halte man fest: Wir haben ein Wahrnehmungsvermögen unser selbst, d. h. wir besitzen einen Sinn, dessen Eindruck wir geradezu als unser Selbst empfinden und dem Bewusstsein als unser Ich überbürden. Nur dadurch vermag der Mensch mehr zu empfinden als das Thier, nicht bloss die Beschaffenheiten der Dinge, d. i. die Veränderungen, die sie in seiner Individualiät hervorbringen, sondern auch seine eigenen Beschaffenheiten in Beziehung auf die Dinge.[55] Dieses Selbstwahrnehmungsvermögen (nennen wir es gleich Vernunft) ist nicht auf die Denkkraft gegründet, ein erst später im Verstande angeglommenes Licht; sondern die Denkkraft ist gegründet auf die Vernunft, welche, wo sie ist, dem Verstande vorleuchtet und ihn erweckt zur Betrachtung, welcher die Untersuchung folgt — die deutliche Erkenntniss, die Wissenschaft.[56] Nicht die Wissenschaft postulirt die Vernunft; das vernünftige Wesen nur ist der Wissenschaft fähig. Nicht weil das Thier der Wissenschaft entbehrt, ist es vernunftlos; sondern es entbehrt der Wissenschaft, weil ihm die Vernunft fehlt — die Vernehmung des den Gedanken und, zugleich mit dem Gedanken, das Wort erzeugenden Geistes.[57]

[54] VI, 224. [55] VI, 169. 170. Das vernünftige Wesen ist von dem unvernünftigen durch einen höhern Grad des Bewusstseins, folglich des Lebens unterschieden und dieser Grad muss in demselben Verhältniss steigen, wie das Vermögen steigt, sich von andern Dingen intensiv und extensiv zu untercheiden. (II, 264.) [56] II, 111. [57] l. c. Der Mensch ist über das bloss thierische Wesen erhaben, einzig und allein durch die Eigenschaft der Vernunft. Wenn wir wegsehen von dieser, die Menschengattung von der Thiergattung wesentlich unterscheidenden, jener absolut und ausschliessend

Vernunft ist das Bewusstsein des Geistes. Wer die Vernunft verliert, der verliert sich selbst, das Selbstbewusstsein, das eigene Sein und Bleiben, die Person. Persönlichkeit ist also von Vernunft, Vernunft von Persönlichkeit unzertrennlich; ein persönliches Handeln ist immer von einem Denken begleitet, denn gedankenlos handeln, heisst thierisch handeln.[58] Ja es ist über dem von der Vernunft erleuchteten Verstande und Willen im Menschen nichts, auch nicht die Vernunft selbst; denn das Bewusstsein der Vernunft und ihrer Offenbarungen ist nur in einem Verstande möglich. Mit diesem Verstande wird die lebendige Seele zu einem vernünftigen, zu einem menschlichen Wesen.[59] Aber nicht das Denken als Denken bringt in sich und durch sich Wahres und Gutes hervor. Was im Menschen über dem Gedanken ist, um ihn zu prüfen, um ihn als einen wahren und guten Gedanken zu bestimmen, das ist die menschliche Seele selbst als vernünftige Seele.[60] Denn obwohl Vernunft ohne Verstand ein Ungedanke ist — das sinnliche und vernünftige Wesen selbst wäre nicht ohne Verstand[61] —: so würde doch ohne das Vermögen der Selbstwahrnehmung der Verstand ein bewusstloser sein und bleiben, sowie er inhaltlos bliebe ohne die Sinne überhaupt.[62]

Der Mensch ist ein intelligentes, vernünftiges Wesen; Selbstbewusstsein ist sein ihn auszeichnender Charakter. Und es ist nicht bloss die überlegende Betrachtung — nemlich nur eines und desselben mannichfaltigen Sinnenstoffes, welcher auch dem vollkommneren Thiere durch seine Sinnenwerkzeuge zugeführt wird, — welche den menschlichen Verstand über den thierischen hebt;[63] durch die Vernunft kommen in den menschlichen Verstand ganz neue Erkenntnisse, die auch dann nicht im thierischen Verstande zu finden wären, wenn demselben sogar die Ueberlegung

zukommenden Eigenschaft; wenn wir der Menschengattung allein die überlegende Betrachtung nur eines und desselben mannichfaltigen Sinnenstoffes, welcher auch dem vollkommneren Thiere durch seine Sinnenwerkzeuge zugeführt wird, zutheilen: dann ist der Mensch wirklich nur der Stufe, nicht der Art und dem Wesen nach von dem Thiere unterschieden: dann ist der Vorzug des menschlichen Verstandes vor dem thierischen nur, wie der Vorzug eines mit einem Mikroskop oder Teleskop bewaffneten Auges vor einem damit unbewaffneten (II, 26. 27.) [58] VI, 170. 171. [59] II, 9. 10. [60] VI, 171. vergl. VI, 69. [61] II, 26. 110. [62] Das Bedürfniss der Abstraktion ist in der Einschränkung unserer Natur, hingegen das Vermögen nicht abstrahirter, sondern selbstthätig hervorgebrachter allgemeiner und auch einzelner Begriffe und Grundsätze, ist das Siegel unsers göttlichen Ursprungs (VI, 70). [63] II, 27.

beigegeben wäre — freilich eine, die kein anderes Ziel hätte, als welches sie aus dem thierischen Sinnenstoffe zu gewinnen vermöchte. Diese den Menschen auszeichnenden Erkenntnisse sind die sittlichen Prinzipien: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Alle menschlichen Handlungen, mögen diese Ideen auch hier dunkler, dort deutlicher dem Handelnden selbst zur Erkenntniss kommen, sind von ihnen influirt;[64] nicht die Philosophie bringt erst eine Sehnsucht nach ihnen und eine Ahnung derselben im Verlauf hervor; es ist vielmehr gerade die angeborne Sehnsucht nach Erkenntniss eines unabweisbaren Dranges der Seele, welche die Philosophie zu Tage fördert,[65] deren einzige Aufgabe demnach nur eine Verständigung oder eine Erkenntniss dieses Dranges der Seele sein kann.[66] An Gott, Freiheit und Unsterblichkeit glaubten die Menschen, und sie lebten darnach, noch ehe es Philosophien gab. Diese Ideen sind keine Reflexionen, keine Ausgeburt des Verstandes, solange man der Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit nicht völlig entbehren kann und will. Es ist darum nur möglich, entweder anzunehmen, nicht nur alles Uebersinnliche sei Erdichtung und sein Begriff an Inhalt leer, sondern eben deswegen zuletzt auch alles Sinnliche[67] — oder es muss wider sie erkannt werden aus einem höhern Vermögen, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kundthut.[68] Wir stehen nicht bloss in lebendiger Beziehung zur Sinnenwelt, wir hängen in gleicher

[64] II, 56. 57; III, 315 sq. [65] Weil der Mensch in Widerspruch mit sich selbst geräth, darum philosophirt er. Er verliert auf unzählige Weise den Zusammenhang seiner Wahrheiten, d. h. sie gerathen ihm mit einander in Widerspruch, vertilgen sich gegenseitig (VI, 166). Die Absicht der Philosophie, sagt man, ist blosse Selbstverständigung. So erscheint es in der Reflexion. Ihr Ursprung aber ist, dass uns ein Widerspruch entsteht, dass wir doppelt sehen, dass eine Wahrheit uns genommen wurde, die wir wieder haben wollen; wir sehen uns um nach der Wahrheit, die uns entfloh. — Wir finden uns in der Wahrheit und werden nur allmählig gewahr, dass wir sie nicht ganz besassen. (VI, 167. 168.) [66] IV', p. XVI sq. [67] Aesthetisch zu rühren und selbst ein bis zum Entzücken gehendes Wohlgefallen im Gemüthe zu erregen, würden zwar auch (unter solchen Umständen) noch die Thaten und Werke der Heroen des menschlichen Geschlechts vermögen; nur dürfte alsdann nach dem Grunde einer solchen Rührung nicht gefragt werden, denn die Besinnung antwortete unfehlbar: Du wirst kindisch nur bethört, behalte einmal, dass Bewunderung überall nur der Unwissenheit Tochter ist. (II, 54. 55.)

[68] II, 21. 22. 72. 73.

Weise mit einer Welt zusammen, die die Substanz all unsrer sinnlichen Erkenntnisse in sich birgt. Wird dies nicht berücksichtigt, verschliesst sich der Verstandesmensch gegen die Wahrnehmungen des Uebersinnlichen, so ist alle Wissenschaft ohne Einsicht und Zweck.[69]

Unsere Vernunft ist also eine Quelle besonderer, dem Menschen allein zukommender Wahrnehmungen — und darum charakteristischer Erkenntnisse. In ihr ist einzig das für die Intelligenz Entscheidende, das sie Begründende zu finden. Das intelligente Handeln unterscheidet sich von dem thierischen durch das Bewusstsein der Handlung und der Absicht zugleich. Das Thier handelt gezwungen, ohne sich dabei der Gesetze, nach denen es handelt, bewusst zu werden; der Mensch handelt nach Gesetzen mit Bewusstsein, aber nicht mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit d. i. mit dem Bewusstsein, dass diese seine Handlung nur das Resultat zusammenwirkender Naturkräfte sei, sondern mit dem Bewusstsein der Freiheit — eines Vermögens, Kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und ausser sich handelt, wirkt und hervorbringt.[70] Unser Selbstbewusstsein drückt also keinesfalls ein leeres Ich-Bewusstsein (einen reinen Bewusstseinsbegriff), sondern ein lebendiges und freies Ich aus, das sich selbst als den Urheber, als den Schöpfer seiner persönlichen Eigenschaften, seiner Wissenschaft und Kunst, seines intellektuellen und moralischen Charakters ansieht. Und nur so weit er sich, den Geist, die Intelligenz, und nicht die Natur, in deren allgemeinen Mechanismus er mit einem Theile seines Wesens verflochten ist, als den Urheber und Schöpfer davon ansieht, nennt er sich frei. Er nennt sich also frei nur, insofern er mit einem Theil seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr empfangen hat; nur insofern er, sich von ihr unterscheidend, sich über sie erhebt, mit seinem freien Vermögen ihren Mechanismus bezwingt und sich denselben dienstbar macht. Der Geist allein, nicht die Natur, erfindet und bringt mit Absicht hervor; er allein dichtet und trachtet. Das Hervorbringen der Natur allein ist ein blindes, vernunftloses, nothwendiges, bloss mechanisches Hervorbringen ohne Vorsehung, Entwurf, freie Wahl und Absicht.[71] Das menschliche Ich weiss sich nicht bloss als das materialistische Prinzip des Mechanismus,

[69] II, 74. 75. [70] II. 315. [71] II. 315. 316.

als eine ursprünglich bloss unbestimmte Thätigkeit an sich, Aktuosität oder Agilität (Lebensprinzip des Individuums an sich); [72] es weiss sich als ein Wesen, dem Freiheit und Absicht zu Grunde liegen, es weiss sich als ein anhebend handelndes Wesen mit substanziellem Sein. Geistes-Bewusstsein heisset Vernunft. [73]

Der Vernunft liegt die Freiheit als Substanz zu Grunde; nur unter dieser Bedingung können durch unsere Vernunft die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in unser Bewusstsein kommen und zu Maximen unsrer Handlungen werden; nur unter dieser Bedingung bewährten sich unsere Intelligenz und Persönlichkeit in der Welt der Erscheinung. Die Substanzialität der Freiheit an sich erhellt aus Folgendem: Indem wir den uns durch die Vernunft zugeführten Ideen gemäss handeln, stellen wir uns, so zu sagen, diesen Ideen gegenüber; wir verhalten uns als Personen wahrnehmend zu dem Prinzip der Persönlichkeit, d. h. wir stehen in demselben Verhältniss zum Geiste, zur Intelligenz als solchen, wie wir zur Natur stehen. Die unauflösliche Verbindung von Seele (verknüpfendes Bewusstsein), Sinn und Gegenstand, macht uns zu natürlichen Individuen; die unauflösliche Verbindung von Seele, Vernunft und — Objekt der Vernunft erhebt unsere natürliche Individualität zur Person. Ebenso wie wir die Aussendinge nur zu denken vermögen nach den Eindrücken unserer Sinne, in den Sinnen also geradezu die Gesetze der Natur uns gegeben sind (mag auch das Erkennen derselben allein unserer Seelenthätigkeit zufallen): so sind uns in der Vernunft (als dem innern Sinn) gleichfalls Gesetze gegeben, die unsere Seelenthätigkeit zwar verwerthen, aber nicht erzeugen kann, und die, wie die äussern Sinneneindrücke, die unmittelbaren Bürgen von einem ihrem Inhalte entsprechenden objektiven Prinzipe sind. [74] Wir heissen die substantive Sinnenwelt Natur, die substantive Vernunftwelt Gott. [75] Vernunft ist also die a priori'sche Synthese

[72] II, 320. [73] III, 400. [74] II. 107. 108. Das Moral-Prinzip der Vernunft: Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst; stete Einheit — ist das höchste im Begriffe; denn es ist diese Einheit die absolute, unveränderliche Bedingung des vernünftigen Daseins überhaupt. Aber diese Einheit selbst ist nicht das Wesen, ist nicht das Wahre. Sie selbst in sich allein ist öde, wüst und leer. Dies Herz soll Transscendentalphilosophie mir nicht aus der Brust reissen und einen reinen Trieb allein der Ichheit an die Stelle setzen (III, 40. 41). [75] Gott ist und ist ausser mir, ein lebendiges für sich bestehendes Wesen oder Ich bin Gott (III, 49). Weil die Vernunft im Auge die Gottheit hat, hat sie nothwendig Gott vor Augen. (III, 36.)

unserer Seele mit Gott; wir würden von unserem vernünftigen Wesen kein Bewusstsein haben, wenn nicht mit uns diese ursprüngliche Synthese gesetzt wäre. In Folge dieser Synthese kann sich aber auch der Mensch nie ganz der Gotteswelt erwehren; er muss Gott denken und kann ihn nur leugnen, wie er auch seine Freiheit, den Geist in ihm selbst leugnen, aber das Wissen von ihm nie ganz vertilgen kann — im innersten Gewissen.[76]

Der Mensch im Zusammenhang mit der Natur ist ein Naturwesen und als solches allen Bedingungen der Natur unterworfen; der Mensch im Zusammenhang mit Gott ist ein Gott-Wesen und als solches mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet. Er ist keines von beiden allein; beide Naturen sind in ihm zu einer ursprünglichen, ihm selbst unlöslichen Synthesis vereinigt, so dass jede Wirksamkeit der einen die Wirksamkeit der andern wachruft. Er ist die Realeinheit des Göttlichen und Natürlichen, ein Bürger zweier Welten, einer Welt von durchgreifender Unabhängigkeit und einer Welt von gleicher Abhängigkeit. Darum kann sich der Mensch als Mensch nie ganz unabhängig und nie ganz abhängig denken.[77] Weil aber so sein individuelles Ich stets zwischen beiden schwebt, wird es sich auch nie als absoluten Anfang alles Seins und Lebens betrachten dürfen. Das Unabhängige und Abhängige κατ᾽ ἐξοχὴν, diese prinzipiellen Faktoren der menschlichen Natur, sind als Faktoren der Synthese zwar im Menschen — nur durch sie ist der Mensch sinnlich und vernünftig —; als Prinzipien aber stehen sie ausser dem Menschen. Wären sie nicht so gestellt, der Mensch selbst käme durch sie gar nicht dazu, reine Unabhängigkeit oder reine Abhängigkeit auch nur zu denken. Der Mensch selbst hätte von einem Organismus ohne Selbstbestimmung so wenig eine Ahnung, als er sie von einer Selbstbestimmung ohne Körperlichkeit hätte. Ihm würden überall Geist und Natur zusammenfallen; er würde nur mehr in der Thätigkeit des Naturmechanismus den Geist und den Geistesabdruck in der Natur-

[76] III, 401. [77] So wie von der einen Seite die objektive Vernunft, die im Begreiflichen allein ihr Wesen hat, die Realität dieses Geheimnisses, die Wahrheit dieses Wunders zu leugnen strebt, und emsig bemüht ist, dieses Wunder und Geheimniss als eine Täuschung zeitlicher Unwissenheit aus dem Wege zu räumen: so behauptet die Realität und Wahrheit desselben Geheimnisses und Wunders von der andern Seite der inwendige gewisse Geist und nöthigt uns, seinem Zeugnisse zu glauben mit einer Gewalt des Ansehens, dem kein Vernunftschluss gewachsen ist (II, 317 318).

gestaltung sehen. Solche Variationen weisen alle Systeme auf, worin der kategorische Widerstreit des Natürlichen und Göttlichen übersehen worden.[78]

Wir müssen an dieser Stelle wiederholen: Durch sein sinnliches Wesen ist dem Menschen die sinnliche Evidenz gegeben, sowohl dass Dinge ausser dem Denken sind, als auch dass sie in der Aussenwelt sich unter denselben Gesetzen und Verhältnissen befinden, welche das Individuum wahrnimmt und zum Bewusstsein bringt. Denn ohne eine solche Unmittelbarkeit der sinnlichen Evidenz sänke nicht bloss die Aussennatur zu einem stofflosen Produkt der Einbildungskraft herab, es verlöre auch das sinnliche Wesen des Menschen alle Bedeutung. Die Vernunft nun hat dasselbe Wesen wie die Sinne; sie ist eben auch ein Sinn. Von ihr gilt darum auch, was von den Sinnen überhaupt gilt: entweder ist uns durch unsere Vernunft die Evidenz von der Substanz unserer Gefühle unmittelbar gegeben, oder es schwindet mit der Substanzialität zugleich die ganze Bedeutung der Vernunft. Das Sittengesetz wird erst dann in Wahrheit zum kategorischen Imperativ, wenn der Menschennatur ein unbedingt befehlendes Substantivum zu Grunde liegt; die Selbstthätigkeit des Menschen vermag sich erst dann den Banden der Natur zu entringen, wenn der Mensch sich nicht bloss durch Natur, sondern auch durch eine freischaffende Substanz begründet weiss. Nur mit dieser Substanzialität haben Selbstsein und Persönlichkeit des Menschen eine Bedeutung, ohne dieselbe stehen sie geradezu zwecklos da. Der Mensch fühlt sich als ein sittliches, als ein nach Gesetzen frei sich bestimmendes Wesen; aber er muss sich seiner ganzen Natur nach als ein nothwendiges, durch und durch bestimmtes, abhängiges Wesen erkennen, wenn er seiner Erkenntniss nicht die durch sich selbst evidente objektive Vernunftwahrnehmung zu Grunde legen kann. Wir müssen das Selbständige schon erkannt haben, um es im Wandelbaren wieder zu erkennen.[79] Die Vernunft hat für das wahrnehmende Ich nur Bedeutung, wenn ihr sowohl ein Objekt ausser dem Ich zu Grunde liegt, als auch wenn ihre dahin zielende Offenbarung an das wahrnehmende Ich nichts anderes als die Eigenschaften des Objekts selbst erkennen lässt. Wir wissen von der Natur nur — wir wissen von Gott nur, was

[78] Vergl. den Abschnitt: Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freih. etc. II, 311 sq. [79] II, 71.

beide selbst uns vermittelst der entsprechenden Organe darbieten. Nur sofern wir durch unser sinnliches und vernünftiges Wesen selbst wissen, dass dessen Eindrücke nur die Eigenschaften der es begründenden Objekte sind, bezeichnet das menschliche Bewusstsein sie als Natur- und göttliche Eigenschaften. Es leuchtet ein, dass, wie ein solcher Sinnen- und Vernunftinhalt sich im menschlichen Bewusstsein vorfindet, immer die Realpotenz ausserhalb des Subjekts gesucht werden muss. Nun findet sich nur Selbstsein und Persönlichkeit vor, wo Vernunft sich findet, d. h. im Menschen, aus diesem Grunde müssen aber auch Selbstsein und Persönlichkeit dem Objekt der Vernunft angehören, da widrigenfalls gar kein realer Grund unserer Vernünftigkeit d. h. Persönlichkeit vorhanden wäre.[80]

Obgleich nun ein unüberwindliches Gefühl — das Zeugniss der Wahrnehmung durch Vernunft — uns nöthigt, Freiheit und Vorsehung dem Menschen beizumessen, vermeiden wir dennoch schwer, sie in der Reflexion ihm später wieder abzusprechen, ja sie überall zu leugnen.[81] Der Grund ruht in dem Verhalten des Verstandes zur Vernunft als Wahrnehmungsvermögen. Sinn ohne Verstand wäre ein Unding, Vernunft ohne Verstand ein Ungedanke. Wo Sinn und Vernunft ist, ist immer Verstand, ja er ist gerade der Ausdruck des Umfangs und der Schärfe von beiden. So viel Sinn und Vernunft, so viel Verstand.[82] Dabei ist wohl zu beachten: So lange der Gehalt der Sinne und der Vernunft noch nicht eine Thatsache unsers Bewusstseins ist, so lange steht derselbe ausser unserm Für-sich-sein, d. h. er braucht sich in solchem Falle nicht unsern Gesetzen anzubequemen; wo aber eine Thatsache unser Eigenthum werden soll, da können wir des Verstandes nicht entbehren. Ohne ihn müssten wir gedankenlos hin vegetiren. Nun möchte ein Zwiespalt zwischen Verstand, Sinnen und Vernunft unmöglich scheinen, wenn man bedenkt, dass ersterer all seinen Inhalt aus den beiden letztern bezieht, dass also ein gegenseitiges Bedürfniss obwaltet; aber eine Erinnerung an die Bedingung einer Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχὴν wird bald das feindliche Verhalten des Verstandes gegen die Thatsachen des Bewusstseins oder die angebornen Begriffe aufklären.

[80] Vorgesichte des Urwahren, des Urschönen, des Urguten siehet der Mensch in dem denkenden Geiste und weiss, weil er diese Gesichte hat, dass ein Geist in ihm lebet und ein Geist über ihm (IV*, p. XXII). Vergl. III, 275. [81] II, 45. 46. [82] Man hat nie mehr Verstand als man Sinn hat (II, 226).

Die angebornen Begriffe sind nemlich von den reinen Verstandesbegriffen wohl zu unterscheiden. Unter angebornen Begriffen verstehen wir diejenigen Bestimmungen, ohne welche wir unser sinnliches und vernünftiges Wesen verlieren würden, so dass sie in jeder Erfahrung eben vollständig und dergestalt als das Erste gegeben sein müssen, dass ohne ihr Objektives kein Gegenstand eines Begriffes und ohne ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniss möglich wäre. [83] Sie sind geradezu das Bewusstsein, welches wir von unserer Sinnlichkeit und Vernünftigkeit haben. So ist z. B. allen endlichen empfindenden Naturen die Vorstellung eines ausgedehnten Wesens, und zwar als eine objektiv wahre, gemein, weil ja die Sinne die reale Synthesis zweier Substanzen sind und wir unter „ausgedehntem Wesen“ nie etwas anderes als dies Verhältniss verstehen. [84] Ebenso ist durch das sinnliche Wesen nicht bloss die Vorstellung der Ausdehnung, sondern auch die der Undurchdringlichkeit, des Widerstandes, der Wirkung und Gegenwirkung gesetzt, sobald Individua ausser der immanenten Handlung, wodurch ein jedes sich in seinem Wesen erhält, auch das Vermögen haben, ausser sich zu wirken. Die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succession sind in allen endlichen denkenden Wesen nothwendige Begriffe; denn sie sind ebenso sehr der nothwendige Ausdruck des durch unsere Individualität gesetzten Vielen und Wirklichen, als sie der sichere Beleg für eine ihnen entsprechende Individualität sind. Wo mehrere einzelne Dinge in Verbindung stehen, da muss Wirkung und Gegenwirkung, da muss Succession der Bestimmungen sein, oder es wären nicht mehrere Dinge, sondern nur ein einzelnes Ding; und hinwieder, wo nur Ein einzelnes Ding wäre, da wäre keine Wirkung und Gegenwirkung und keine Succession der Bestimmungen. [85] Diese Begriffe unterscheiden sich von allen übrigen Begriffen dadurch, dass ihre Gegenstände unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben sind. Es sind uns die Gegenstände dieser Begriffe nie bloss in

[83] II, 214. Die angebornen Begriffe gewinnen einen weit höhern Grad von unbedingter Allgemeinheit, wenn sie aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden, wenn sie sich nicht als blosse Vorurtheile des Verstandes erweisen. Als blosse Vorurtheile des Verstandes gälten sie nur für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit; und zwar unter Bedingungen, die ihnen, nach meinem Urtheile, allen Werth benehmen würden (II, 215). [84] II, 208. 209. [85] II, 212 sq.; 261.

der Vorstellung, sondern immer auch wirklich gegenwärtig und können durch keine Verrückung, wie sie Namen haben möge, je nur einen Augenblick der unmittelbaren Wahrnehmung und der nothwendigen Vereinigung im Begriffe entzogen werden.[86] Sie sind mit dem empirischen Bewusstsein aufs innigste verbunden und können von diesem gar nie losgetrennt werden, ohne überhaupt alle Empirie zu vernichten.

Wenn diese angebornen Begriffe demnach der Verstand in seine Sphäre aufnimmt, was erfolgt? Sobald wir diese Begriffe als reine Vorstellungen erfassen, wissen wir schon nicht mehr, was wir an ihnen haben. Wenn der Verstand, statt sie als Thatsachen des Bewusstseins an ihrer Stelle als reale Fundamente zu belassen, sie ganz in das Bewusstsein hineinzieht, so werden sie zu blossen Verstandesfiktionen, von denen wir reden, weil wir sie nicht abweisen können, nicht aber weil wir durch sie in Wahrheit zum Bewusstsein von Realität, Substanz oder Individualität, körperlicher Ausdehnung, Succession, und Ursache und Wirkung gelangen.[87] Sobald ausser Acht gelassen wird, dass alle ersten Vorstellungen nur Wahrnehmungen sind, die die menschliche Seele vermöge ihrer Vorstellungskraft dem Selbstbewusstsein — dem menschlichen Verstande — nur ergreifbar zurecht richtet; beginnt von selbst die Selbsttäuschung des Verstandes, der, sobald er nicht mehr über die Vorstellung hinauskann, sich selbst zum Schöpfer aller Vorstellungen macht, wobei er sie freilich nur mehr mit seinem eignen Wesen ausstatten kann. Diese Selbsttäuschung ist unvermeidlich, sobald der Verstandesphilosoph absolut dogmatisch die Vorstellung und Wahrnehmung identifizirt (eine Vorstellung stellt sich vor), oder sobald er von seinem subjektiven Standpunkt aus, die Frage „Sind synthetische Urtheile a priori möglich oder nicht?“ einer kritischen Beurtheilung unterwirft. Im einen Falle entsteht der Spinozismus als nothwendige Folge, im andern Falle der transscendentale Idealismus. Welche Gründe an die Stelle der dogmatischen Philosophie die kritische und ihre Folge, den transscendentalen Idealismus, gesetzt, haben wir bereits dargelegt.[88] Sie sind derart, dass jene Art des Philosophirens als bereits der Geschichte anheimgefallen betrachtet werden darf. Anders verhält es sich mit dem transscendentalen.

[86] II, 261. 262. [87] II. 214 sq. [88] Vergl. III, 69—80.

Idealismus. Seine Unzulänglichkeit muss der Realist nachweisen; — und sie erweist sich auch in evidenter Weise.

Wir senden diesem Erweis folgende Bemerkungen voraus: Was uns durch die Vernunft zugeführt wird, sind keine fertigen Dinge, die der Verstand, wie die Wahrnehmungen aus der Natur, abbildlich ergreifen kann, und deren jedesmalige neue Wahrnehmung als das Abbild eines neuen Gegenstandes selbständig zum frühern hinzutritt — so recht zur Vergleichung für den Verstand. Solchergestalt ist es mit unsern Wahrnehmungen mittelst der Vernunft nicht beschaffen. Hier treten an uns keine fertigen Bilder, weder in ihrem Nebeneinander, noch in ihrem Nacheinander; die Vernunft hat es überhaupt nicht mit vorstellbaren Bildern zu thun. Hier oder nirgendwo ist die Erkenntnissquelle der Succession. Durch die äussern Sinne lernen wir nur unsern natürlichen Theil kennen; wir finden uns als Glieder der Naturnothwendigkeit, der Spinozistischen Substanz mit all der dazu gehörigen Substanzialität und Freiheit, — wir werden getrieben und werden unser nur als eines solchen mechanischen Getriebes bewusst; mittelst der Vernunft aber nehmen wir das Treibende als Treibendes wahr. Es gelangen nur mit dem vernünftigen Dasein Fragen in unsern Verstand, für welche das natürliche Bewusstsein weder reelle Anhaltspunkte, noch reelle Antworten zu geben vermag. In unserm aus der Natur errungenen Bewusstsein löst sich das Causalitätsgesetz (das Weltgesetz, nach dem jedes Glied Ursache und Wirkung zugleich ist), in den Satz auf: Nichts ist unbedingt, es gibt kein Allerhöchstes, Oberstes und Erstes, es gibt kein Anhebendes, absolut Begründendes.[89] Erst mit der Vernunft erlangt der Mensch zu dem Bewusstsein von der Natur auch das von sich selbst — nicht als eines Ich, das, wie ein beliebiger Naturgegenstand in der Verstandeswelt, eine Vorstellung unter den vielen wird, sondern als jene Thätigkeit, kraft welcher allein das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein potenzirt wird und zwar mit all dem Inhalt der dem Selbstbewusstsein als Selbstbewusstsein zugetheilt werden muss. Nur in Folge unserer Vernunftanlage wird uns die Thatsache des Bewusstseins als Thatsache und zwar als unsere Thatsache, als das Resultat unserer Seelenthätigkeit bewusst. So wie wir die Beantwortung der Frage „Welches

[89] III, 413.

ist die Ursache der menschlichen Ich-Aussprache?" dem reinen Verstand überlassen, muss sich diese Frage als eine unstatthafte erweisen. Denn wie niemand durch sich allein und ohne weitere Anhaltspunkte dazu käme, sich zu sagen, dass er entstanden sei und also einen Urheber habe, so auch nicht der reine Verstand. Er ist und hat in dieser seiner Realität selbst auch nicht den geringsten Anhaltspunkt von der ihn ermöglichenden Synthese der Vernunft Kenntniss zu erlangen; im Gegentheil erhebt er, so wie irgendwie (auf eine ihm unerklärliche Weise) obige Frage an ihn gelangt, sich selbst zur causa sui und schreibt sich allein als dieser causa sui das synthetische Vermögen zu.

Diese Stellung des Verstandes birgt den Beweis in sich, dass die Frage „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" nicht die philosophische Fundamentalfrage sein kann. Und in der That geht ihr die Frage voraus: Wie ist eine Synthesis überhaupt möglich? eine Synthese des Vielen und Mannichfachen als solchen mit dem Einen als solchem, eine Synthese des Realen und Idealen, des Natürlichen und Geistigen, der Nothwendigkeit und Freiheit . . . ? Bei der Entscheidung dieser Frage müssen wir es von vornherein als unzulässig erklären, dass dabei der Verstand als alleinige Quelle auftrete; denn der transscendentale Idealist betrügt sich selbst, wenn er glaubt, dass sich ihm aus seiner reinen Grundlage die ganze Fülle seines Gehaltes ergibt. Der Verstand gilt dem Verstandesphilosophen *κατ' ἐξοχὴν* als das einzige und eigentliche Vermögen der Erkenntnisse, weil durch ihn in dem unbestimmten Objektiven (Sinnlichen) sich bestimmte Objekte (Erscheinungen) und in dem unbestimmten Subjektiven (Vernünftigen) ein bestimmtes Subjekt (Ich) mit den Begriffen erst hervorthun.[90] Man denkt den Verstand durch den Gedanken einer blossen Handlung des Verbindens und Insichfassens ohne weiteres: als ein Verbinden — noch von Nichts, noch in Nichts, noch durch Nichts — als das reine bewusstseinlose Bewusstsein.[91] Wenn hier überhaupt von einer Thätigkeit gesprochen werden kann, so ist sie wenigstens noch ohne alle Realität für den Verstand.[92] Real wird diese Geschäftigkeit erst, wenn wir diesen Verstand in Beziehung zu einem Objektiven denken, das selbst unbestimmt, aber bestimmbar ist — zur Sinnlichkeit.[93] Sinnlichkeit ist hier nichts als der Stoff *κατ' ἐξοχὴν*, während der

[90] III, 91. 92. [91] III, 92. 93. [92] III, 93. [93] III, 97 Anm.**

Verstand die Kraft $\kappa\alpha\tau'$ $\grave{\epsilon}\xi o\chi\grave{\eta}\nu$ ist. Erst in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit wird er sich gewahr und erfährt sich als ein Vermögen und nothwendiges Bedürfniss derselben.[94] Nach Seite dieser seiner Geschäftigkeit hin nennen wir ihn Einbildungskraft. Sie beginnt als ein blindes Treiben und wird von selbst zum Verstande, indem sie — Gott mag wissen, wie! — Anfang und Ende antrifft und so Begriffe überhaupt von Gegenständen überhaupt im Gemüthe entstehen lässt — möglicher Weise. Verknüpft nun die Einbildungskraft diese ihr entstandenen Begriffe wieder als Begriffe, so sagt man alsbald von einer solchen Verknüpfung, dass sie im Verstande geschehe. Siehe da! das Selbstbewusstsein ist nunmehr vollkommen da und der Verstand erweitert sich; die Erkenntniss wächst, indem unaufhörlich neue Unterschiede entstehen und vergehen, gesetzt und wieder aufgehoben werden.[95] Neben dieser seiner Thätigkeit erweist sich aber der Verstand an sich als eine für sich selbst beständige, sich selbst genugsame und durch keine äusserlichen hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit. Der Verstand an sich ist reine qualitative Einheit, die indess ohne die Einbildungskraft aller Spontaneität entbehrt, also noch kein Verstand ist. Sie macht den eigentlichen Verstand erst möglich,[96] — sofern darunter das Vermögen der Individuation des Sinnlichen begriffen ist; sie ist gleichsam die causa sui des Verstandes und damit zugleich die Erzeugerin des sinnlichen Wesens selbst, welches in diesem Falle nur als die fortgesetzte Handlung selbst seiner Erzeugung betrachtet werden kann. Dem transscendentalen Idealisten entsteht sonach unaufhörlich das Individuum, ohne je zu bestehen und sein Bestehen, wo es gedacht wird, ist eine Täuschung. Da aber das

[94] III, 95. Deshalb findet der Verstand auch sein einziges Interesse im Bestehen und Beschaffensein des sinnlichen Wesens, da er ja als das Vermögen der Individuation des Sinnlichen für sich allein weder bestehen, noch als bestehend gedacht werden kann (III. 97. 98). [95] III, 95—97. [96] An der Spitze des transscendentalen Idealismus steht der Verstand, weil durch ihn in dem unbestimmten Subjektiven ein bestimmtes Subjekt sich erst hervorthut. Denn obgleich dieser an der Spitze stehende Verstand die Geschäftigkeit der Einbildungskraft mit den Bedingungen ihrer Geschäftigkeit voraussetzt, so kann er doch auch betrachtet werden, als wenn die Einbildungskraft ihn voraussetzte und ihn als ihren Vater anzusehen hätte. So betrachtet ist der Verstand nicht allein vor der Einbildungskraft, sondern auch vor sich selbst und seiner Möglichkeit, und muss daher vor allen Dingen sich erst möglich machen (III, 91. 92).

Individuum um seines Bestandes willen dieser Täuschung nicht entbehren kann, sieht es sich gezwungen, das Bestehen sogar vor dem Entstehen sich einzubilden — die Idee des Unbedingten, Absoluten zu gebären und einzusetzen, die dadurch freilich auch aller wahren Realität baar und zu nichts als zu einem Nothbehelf der Einbildungskraft — wenn auch zu einem unvermeidlichen und nothwendigen wird.[97]

Der dogmatischen Philosophie gegenüber ist bereits zugestanden worden, dass nur auf dem eben angedeuteten Wege sich eine reine Verstandesphilosophie erbauen lässt; ebenso wenig kann aber auch geleugnet werden, dass eine derartige Begründung (nicht Analyse) aller menschlichen Erkenntniss völlig unzulänglich ist. Fassen wir die drei subjektiven Elementarfaktoren aller menschlichen Erkenntniss beim Wort: Sinnlichkeit als das Bestimmbare an sich, Einbildungskraft als reine Thätigkeit und Verstand als die reine Oertlichkeit — qualitative Einheit — für die Produkte der beiden voranstehenden Faktoren —; so ist auch ganz und gar nicht einzusehen, wie es dabei zu einem Bestimmten kommen sollte. Denn wenn auch die Sinnlichkeit sich als das Bestimmbare erweisen sollte, so findet sich doch in der Einbildungskraft als reinen Thätigkeit auch nicht der geringste, kritisch haltbare Anhalt, sie schon in ihrer Ursprünglichkeit als gesetzmässige Thätigkeit aufzufassen. Der Grund der Gesetzmässigkeit muss aber in einem der beiden Faktoren stecken; also wird die Sinnlichkeit, obwohl sie anfänglich für das rein Bestimmbare ausgegeben worden, so betrachtet, als ob trotzdem in ihr mit dem Unbestimmten zugleich und nothwendig schon die Gesetzmässigkeit als Potenz einwohne. Denn ohne dies liesse sich auch gar nicht denken, wie die Einbildungskraft durch sich selbst dazu käme, das reine Schema für die Bildung der Verstandsbegriffe zu produziren.[98] Angenommen aber, dem wäre so; welch' ein Verhalten bleibt dann der Einbildungskraft übrig? Hat sie, die in ihrer Ursprünglichkeit doch nur als das Synthetisirende zwischen Sinnlichkeit und reinem Verstand aufgefasst werden kann, in sich — kritisch haltbar — auch nur die mindeste Kraft, diese ihre synthetisirende Stellung aufzugeben und über den Verstand hinaus ihre Thätigkeit nach Gesetzen fortzusetzen, die weder in der reinen Sinnlichkeit, noch im reinen Verstande noch im eigenen Wesen begründet sind?[99] Es lässt sich

[97] III, 99 sq. [98] III, 99 Anm. [99] III, 105—108.

mit Leichtigkeit nachweisen, dass der transscendentale Idealist nicht nur aus der Mariage seiner Prinzipien die Entwicklung und Erfüllung seines Systems gewinnt. Der ganze Zweck der kritischen Philosophie läuft, ohne es anzukündigen, darauf hinaus, Unendlichkeit durch Unendlichkeit zu bestimmen; sie geht aus vom Unbegränzten und will durch dasselbe zugleich die Gränze entstehen lassen.[100] Ihre Vernunft ruht über dem Verstande, dieser auf der Einbildungskraft, sie auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit zugleich aber auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori. Sie ist das Produzirende des Produzirens; vor ihr kann nichts sein und was nach ihr ist, das ist nur durch sie, nur in ihr und von ihr. Nun aber wäre es unmöglich, dass durch diese Einbildungskraft Etwas produzirt würde, wenn im Produziren der Augenblick des Entstehens auch der des Vergehens wäre. Sie könnte überall weder Gang noch Fortgang haben, wenn sie nicht, so wie sie ansetzte zum Produziren, bei diesem Ansetzen auch das Absetzen schon im Sinne hätte — für ein rein aprioriches Gedächtniss. Wem dieses Ab- und Ansetzen innerhalb lauter Unendlichkeiten keine Schwierigkeiten macht, der ist so gut als wie im Besitz der ganzen Wissenschaft. Er hat mit diesem ihm einleuchtenden, sich gegenseitig bedingenden Produziren und Reproduziren des Produzirens einer transscendentalen Einbildungskraft alles gewonnen. Jenes gebiert ihm das Objektive, dieses das Subjektive: Vorbild und Nachbild; Gegenstände und Vorstellungen von Gegenständen. So wie ihm diese geboren sind, hat er auch Erkenntniss und kann diese Erkenntniss kraft der ihm beiwohnenden real-idealen und ideal-realen Synthesis und Analysis (der reproduzirend produzirenden Einbildungskraft) auch ins Unendliche erweitern und erläutern. Dies ist die Constituirung des Verstandes. Die blindgeborne Einbildungskraft wird durch sich selbst nothwendig in eine sehende verwandelt.[101]

Eine Schwierigkeit darf dabei freilich von uns nicht übersehen werden: Die ganze Deduktion möchte wahr sein, wenn sie nicht zwei völlig unbegründete Annahmen enthielte. Es lässt sich nemlich kein isolirter reiner menschlicher Verstand als ursprünglich bestimmend denken; ebenso wenig stellten die zu Grund gelegten Anschauungen ein Mannichfaches a priori dar.[102] Dieser Selbstbetrug wird auf folgende Weise veranstaltet: Man geht aus von drei qualitativen unendlichen Einheiten und

[100] III, 175. [101] III, 115—118. [102] III, 122.

numerischen Identitäten, von Raum, Zeit, ursprünglichem ganz reinen Bewusstsein. In den ersten zwei soll sich Antithesis ohne Synthesis, im letzten Synthesis ohne Antithesis finden.[103] Diese Synthesis an sich wird eine bloss intellektuelle genannt und soll als solche, unabhängig von der Einbildungskraft und aller Anschauung, ganz für sich allein bestehen. Sie kann sonach als nichts anderes angesehen werden, als als ein von Subjekt und Prädikat unabhängiges Verbinden ohne zu Verbindendes, als Copula an sich.[104] Nun definirt der transscendentale Idealist Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung als die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzu zu thun und ihre Mannichfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen. Bei der reinen Synthesis ist ihm das Mannichfaltige, welches sie sammelt und vereinigt nicht empirisch, sondern wie das Mannichfaltige im Raum und in der Zeit, a priori gegeben, und dabei ist die Synthesis überhaupt die blosse Wirkung der Einbildungskraft.[105] Also um eine Synthesis zu Stande zu bringen, müssen zwei andere entgegengesetzte Einheiten vorhanden sein, eine passive, worin, und eine aktive — mit und nach der verknüpft wird. Aber — welches seiner Prinzipien erweist sich als jene kategorische Einheit, mit der der Idealist in die passive Einheit einbricht, um sie in ein Mannichfaches und Gleichartiges zu verwandeln, oder vielmehr um über ihrem unveränderlichen Grunde ein gleichartiges Mannichfaltiges entstehen zu lassen? Seine primitiven und fundamentalen Einheiten sind bloss qualitative Einheiten oder unendliche und als solche wesentlich ebenso unbestimmbar als unbestimmend, ebenso unfähig, verendlicht zu werden, als etwas anderes zu verendlichen. Die Qualität, welche sie zu Einheiten macht, ist in allen dreien dieselbe und heisst — Continuität. Alle drei müssen synthesische Einheiten genannt werden, insofern sie durch ihre Continuität oder Stetigkeit — Gründe der Einheit sind für eine Synthesis. Sie sind Einheiten der Synthesis, nicht synthetisirende Einheiten; denn als letztere müssten sie Entgegengesetztes (Mannichfaltiges) ursprünglich hervorbringen. Das reine Bewusstsein ist ebenso einfach und unendlich, wie der leere Raum der Gegenstände vor und ausser mir, wie die leere liebe lange Zeit und Weile. Es ist offenbar unmöglich, dass eines von ihnen das andere berühre und mit ihm eine gemeinschaftliche Nachkommenschaft erzeuge — — aber siehe!

[103] l. c. [104] III, 125. [105] III, 128. 129.

es erscheint wunderbarlich ein schreitendes Wesen, transscendentale Einbildungskraft genannt, und schreitet in den Raum und in das ursprüngliche Bewusstsein[106] und bringt — so sagt der Idealist — vermöge ihrer Spontaneität a priori durch successive Synthesis Zeit in die Zeit und Räume in den Raum. Beleuchten wir das näher: der Raum ist unbeweglich und unbewegend, ein einzelnes unendliches Wesen der Vorstellung, selbst aber keine Quelle von Vorstellungen; er ist in sich betrachtet ganz und gar unfruchtbar und einzig und allein als passiver Grund der Einheit für die extensiven Grössen im Erkenntnissvermögen von Belang.[107] Um die Vorstellung des Raumes vollkommen rein und allein zu erhalten, darf ich gar nichts übrig behalten, als die mit Gewalt stehen gebliebene Anschauung allein des unendlichen und unveränderlichen Raumes. Ich darf mich auch nicht selbst, als etwas von ihm Unterschiedenes und gleichwohl mit ihm Verbundenes, wieder in ihn hineindenken; ich muss mich in ihn verwandeln. Befinde ich mich aber so mit mir allein, so offenbaret sich durch meine Offenbarung mir selbst, unwidersprechlich, alles Ausser- und Nebeneinandersein, alle Mannichfaltigkeit und Vielheit als ein rein Unmögliches. Die Täuschung beruht einzig darin, dass man sehr ungeschickt meine absolute Untheilbarkeit eine Theilbarkeit ins Unendliche genannt hat. Wie sollte aber, wenn es sich in der That so verhält, die Spontaneität einer leeren und reinen Einbildungskraft hier etwas ändern und das Unmögliche möglich machen können? In alle Ewigkeit wird sie nicht, wenn sie allein mit mir gelassen wird, in mir auch nur einen Punkt erzeugen können. Und hätte sie ihn erzeugt, wie brächte sie ihn von der Stelle, um mit ihm eine Linie — mit dieser Linie eine Zeit anzufangen?[108]

[106] Ich hoffe nicht, dass ihr mir darüber einen Vorwurf machen werdet, dass ich von der transscendentalen Einbildungskraft sage, nicht wie ihr: sie schreite in den Raum und in die Zeit, sondern: sie schreite in den Raum und in das ursprüngliche Bewusstsein. Unter dem Worte Zeit könnt ihr nur eine Zeit vor aller Zeit verstehen, und möglicher Weise unter einer solchen Zeit noch vor aller Zeit wieder nichts anderes, als das noch ununterbrochene, durch das Hineinschreiten der transscendentalen Einbildungskraft allein unterbrechbare — reine Bewusstsein selbst (III, 136. 137). [107] III, 130—142. [108] III, 147—151. Mitbringen in den Raum darf die reine Einbildungskraft ausser sich selbst nichts. Und was sollte sie auch mitbringen? Was sie mitbrächte, könnte ja nicht angeschaut, sondern nur empfunden werden; denn ausser dem Raume selbst ist ja gar nichts anschaulich, als nur noch die Zeit, und zwar, welches wohl zu merken ist, nur jene noch unbestimmte,

Denn diese entsteht erst, wird erst erzeugt durch das Schreiten der Einbildungskraft; sie bringt sie mit sich, kann sie aber unmöglich schon finden.[109] Erinnern wir uns der Resultate, welche durch das Strömen dieser unendlichen leeren Zeit in den unendlichen leeren Raum hervorgebracht werden, so ist auch schlechterdings nicht einzusehen, wie Zeiten in die Zeit (Zeitbestimmungen eines Mannichfachen der Zeit) kommen sollen. Die Schwierigkeit ist und bleibt der Uebergang der Einbildungskraft zur Mannichfaltigkeit durch bestimmte Verendlichung: des reinen Raumes in reine Räume; der reinen Zeit in reine Zeiten; des reinen Bewusstseins in reine Vor- und Nach-Urtheile oder Begriffe — alles rein a priori.[110]

So wenig wie das reine Mannichfaltige aus dem reinen Gemüthsvermögen des Verstandes und der Anschauung hervorgerechnet werden kann, lässt sich auch die reine Synthesis aus demselben herleiten. Dies begreift sich schon zum Theil aus dem Mangel des Mannichfaltigen. Aber gesetzt, dies wäre da; wir hätten ein Verschiedenes im Raume, ein solches im Bewusstsein: was verbände die räumlichen Gegenstände? Doch nur der Raum. Was die Mannichfaltigkeiten des Bewusstseins? Das Bewusstsein. Diese ganze Synthesis entdeckte uns aber nichts weiter als eine Identität, die einer besondern Handlung des Verbindens gar nicht bedarf. Dem Verstand bliebe nur die Aufgabe, sie zu fixiren, als vorhanden anzugeben. Er spräche nur eine solche gefundene Identität aus als Urtheil. Sobald die Einbildungskraft alles Unterscheidende entfernt und ihr Ende in diesem Geschäfte findet, wird dieses nicht mehr zu Unterscheidende durch den Verstand im Urtheile angegeben. Und dies Geschäft hiesse Synthesis? Es wird vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben! Denn würde diese Identifikation je vollständig zu Stande kommen, so fiele die ganze Welt in ein Nichts des reinen ununterbrochenen Raumes, des leeren identischen Bewusstseins zusammen.[111] Nicht einmal irgend ein Begriff wäre in dieser abso-

noch stillstehende Zeit, die bloss reine passive Copula der Zeiten, die hier keinen Eintrag thun kann (III, 155).

[109] III, 136. 137. [110] III, 139. 140. [111] III, 160—163. Das reine Mannichfaltige ist, nach der Anlage des Kantischen Systems, der ursprüngliche Träger desselben. Um es entstehen zu lassen, erfand man die Methode, bald hinter dem einen, bald hinter dem andern Vermögen des Gemüths es zu suchen, und am Ende sich einzubilden, es sei in der That gefunden. Weil aber scharfe Bestimmungen und

luten Einheit möglich; dies leuchtet von selbst in die Augen. Zum Begreifen wird eine Gränze vorausgesetzt, wodurch sich ein Begriff vom andern unterscheidet. Wird diese Unterscheidung etwa durch den Verstand gegeben? Im Gegentheil. Dieser würde alles Besondere verallgemeinern, wenn es sich nur verallgemeinern liesse. Das Ziel des Verstandes wäre eine vollkommene Unmöglichkeit der Begriffe, da alles, was wir begreifen können, zusammengesetzt und endlich sein muss, denn die Vorstellung des Allgemeinen entspringt nur durch Auffassung dessen, was jedem von vielen Besonderheiten gemein ist.[112] Da sonach jedes Allgemeine nur durch die Vorstellung des Besondern möglich wird, muss jede Construktion des Besondern aus dem Allgemeinen ihrer Natur nach misslingen.[113] Der Verstand, der dies Geschäft vornehmen soll, gelangt mit seinem Bemühen nicht zum Ziel, weil er seinem Wesen nach nicht begränzen und erzeugen kann. Dass dies dennoch angenommen wird, ist der Anfang alles Vergehens wider die Wahrheit im transscendentalen Idealismus.[114]

So ergibt sich uns denn durch die Kritik des transscendentalen Idealismus, dass sich aus seinen Prinzipien, wenn sie nur rein und lauter genommen werden, nichts erbauen lässt, weil nicht einzusehen ist, wie dieselben rein durch sich und aus sich eine Begriffswelt, eine Welt, in der das Mannichfache und Viele synthetisirt worden, erschaffen. Es bleibt uns somit nichts übrig, wenn wir in der Philosophie überhaupt zu etwas gelangen wollen, als das, worauf wir bereits (p. 175. 176) Gewicht gelegt, Allem voran-

Gränzscheidungen jedes einzelnen Vermögens diese Täuschung aufgehoben hätten, wechselte man oft die Bedeutung, liess alles unter einander sich verkleiden, sich selbst gleich und ungleich sein (III, 159).

[112] III, 163—165. Selbst die Mathematik muss die gerade Linie begränzt und nach Willkür verlängert, und den Zirkel von jeder Grösse postuliren, ehe sie zu ihren Demonstrationen schreiten kann. Linie, Punkt und Fläche sind vom Körper abstrahirt, dessen Vorstellung sie also voransetzt, und ausserdem noch die Vorstellung der Bewegung, ohne welche sich die Construktion des Zirkels, überhaupt einer Figur, nicht gedenken lässt (IV*, 231 Anm.). [113] III, 168. Ohne alles Gegebene, sei es in der reinen oder der empirischen Anschauung, kann der aus dem Grundvermögen des Gemüths, der Einbildungskraft, (nach Kant, s. Kr. d. r. V. S. 677) entspringende Verstand sich nicht entwickeln und zu einem wirklichen Dasein gelangen (II, 32). Die Zeit entsteht im System Kant's schlechterdings a priori, wird die Form des innern Sinnes genannt, und doch nimmt er (S. 154. 155 der K. d. r. V.) die Bewegung zu Hülfe, um sich Succession in der Zeit zu erklären (III, 168). [114] III, 175.

zustellen und zu einer nothwendigen Bedingung der Philosophie überhaupt zu machen: Die Philosophie muss mit Plato anfangen von Mass, Zahl, überhaupt vom Bestimmten. Nur das Bestimmte kann bestimmend werden für ein Unbestimmtes; das Prinzip des Individuirens liegt ausser Verstand und Sinnlichkeit und in ihm allein ist das Geheimniss des Mannichfachen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Sein, die Realität, die Substanz gegeben. Für unsere Begriffe heisst der Anfang und das Ende — Individualität, Organismus, Objekt-Subjektivität.[115] Als Individua leben, denken und fühlen wir; als Individua sind wir die reale Einheit unserer Antithesis, Synthesis und Analysis; nur in Folge dieser unserer Realität haben wir das Vermögen zu synthetisiren etc. Wird diese Urgemeinschaft aufgehoben und auf der logischen Folter isolirt: so ist alles Leben, aller Bestand, alles Sein verschwunden.[116] Erst wenn ich aus mir selbst heraustreten, mich als Einzelding unter meines Gleichen betrachten kann, erlange ich in Folge einer wirklichen Wahrnehmung auch eine wahrhaft erweiternde Erkenntniss, ein wahrhaft synthetisches Urtheil, indem sich die Verknüpfung eines wirklichen Subjekts mit einem wirklichen Objekt ausspricht. Durch keinen Schluss werden je reine Vorstellungen zu wirklichen Gegenständen; den Verstandesoperationen fehlt a priori jeder Anhalt zu einer derartigen Synthese.[117] Nur unsere Individualität ist durch sich selbst die Evidenz einer solchen Synthese. Die sinnliche (resp. Vernunft-)Evidenz ist eine ursprüngliche Ueberzeugung des sinnlichen (resp. vernünftigen) Individuums und eine Grunderfahrung, auf die aller Verstandesgebrauch zur Erkenntniss der Aussenwelt sich gründen muss.[118] Diese Grunderfahrung geschieht einzig durch die Wahrnehmung, die aller Verstandesoperation vorhergeht. Nur bei der Wahrnehmung tritt mein Selbst durch die Sinne in unmittelbare Berührung mit der Aussenwelt. Inneres Bewusstsein und äusserlicher Gegenstand — beide sind hier in demselben ungetheilten Augenblicke da, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes. Zugleich und mit gleicher Kraft erfahre ich, dass ich bin und dass etwas ausser mir ist. Keine Vorstellung, kein Schluss vermittelt diese zweifache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen ausser ihr und des Wirklichen in

[115] III, 175. 176. [116] III, 176. 177. [117] III, 173 sq. [118] II, 165. 166.

ihr.[119] Als sinnliche Wesen sind wir unmittelbar d. i. instinktiv benöthigt, Wesen und Wahrheit, ohne die ja eine solche Sinnlichkeit gar nicht bestehen könnte, vorauszusetzen und dieses Wesen, diese Wahrheit in eine Vorstellung zu fassen.[120] In Folge unserer Sinnlichkeit allein besitzen wir das Bewusstsein des Realen.[121] Ein wahrhaft synthetisches Urtheil a priori vollzieht sich nur in der Wahrnehmung; sie darf aber ja nicht im Sinne Kant's genommen werden, dem gemäss der Mensch durch seine Sinne nur Vorstellungen erhält, die sich auf Gegenstände, welche von diesen Vorstellungen unabhängig und an sich vorhanden sind, wohl beziehen mögen, durchaus aber nichts von dem enthalten, was den von den Vorstellungen unabhängig vorhandenen Gegenständen selbst zukommt.[122] Wahrnehmung im Sinne Kant's schliesst den Vollzug eines wahrhaft synthetischen Urtheils a priori aus; sie vermag weder die Vorstellung, noch das denkende Ich mit dem Ding an sich urtheilsmässig zu verknüpfen; ja sie entbehrt auch aller Aufschlüsse über unser wirkliches Sein. Nicht der reine Verstand vollzieht jemals ein wahrhaft synthetisches Urtheil a priori; dies ist nur dem verständigen Individuum möglich, das allein durch seine Seelenthätigkeit eine reale Synthesis wahrnimmt und als solche sich vorstellt. Die Synthesis mag sinnlicher oder vernünftiger Art sein, der Vollzug bleibt stets derselbe. Im Prinzip ändert sich nichts.[123]

[119] II, 175. 176; 143. IV*, 211. [120] I, 122. Jeden sich selbst beobachtenden Forscher muss die eigene Erfahrung gelehrt haben, dass er bei seinem Forschen einzig und allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen, als sie werden können. Mit aller Gewalt hält er die Anschauung fest, sinnt und sinnt, und zieht sie sinnend immer dichter an das Auge seines Geistes. Und wie ein lichter Punkt hervorspringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt sie jedes Urtheil, das in ihr entsteht. In willkührlicher Anschauung allein ist sie thätig (II, 270. 271). [121] II, 232. 233; 240. 241. [122] II, 34. 35. [123] Ueber die Grundlagen des Realismus siehe — mit Rücksicht auf das Wahrnehmungsvermögen: I, 196. 197; II. 34. 35. 141—176. 218. 219. 268; III, 34 — auf das sinnliche Wesen: I, 245. 246. 276. 277. 298. 327, 328; II, 208—217. 251—259; III, 225 Anm. VI, 169. 224. 225 — auf die Seele und ihr Verhältniss: I, 112—124. 128—131. 231. 232. 236. 237 243 Anm. 275. 276. 366. 367. II, 25—30. 219-241. 255—264. 270—274; III, 20—23. 30. 31. 292. 563. 564. IV*, 210. 211. 230—232; V, 49. 50. 192. 193; VI, 13. 68-72. 148. 164. 200—204. 227. 229 — auf das Verhältniss von Verstand, Vernunft und Sinnen: I, 164 —166. 203. 216—219. 235. 236. 245. 246. 277-280. 283—285. 334. 335; II, 7-17. 31—45. 62—77. 101—107. 110. 111. 470. 473; III, 207-209. 218—224. 225—

V.

Die Vergleichung Spinozistischer und Platonischer Art zu philosophiren hat auf das Evidenteste gezeigt, dass der Philosoph ersterer Art über einem ausschliesslichen Begreifen zu gar keinem unbegreiflichen Leben, zu gar keiner Erkenntnissquelle gelangen kann, die über der Erkenntniss selbst steht; sie hat ferner gezeigt, dass es keinen bloss speculativen Weg zum Innewerden Gottes gibt; sie lässt uns endlich nur mehr die Wahl übrig zwischen reiner Philosophie, die aber blosse Physik und Logik ist, und zwischen Glaubensphilosophie, der nemlich ein unmittelbares Geistes- und Gottesbewusstsein zum Grund und Eckstein dient.[1] Vom Zweck der Natur, vom Ziel des Menschen, von Gottes Sinn, der Wahrheit Wesen haben wir jedesmal nur so viel in unserer Gewalt, als der Geist eines Jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag.[2] Es sind dies Offenbarungen, die uns durch die Sinne und die Vernunft zukommen, die sich in ihrer objektiven Realität durch keinen Schluss des reinen Verstandes je erweisen lassen, denn sie gehen allen Verstandesoperationen vorher und begründen diese selbst erst nach Seite ihrer Wirklichkeit. Die Realität ist eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins und in dieser allein die Wahrheit des Wirklichen gegeben. Die Realität von all unserer Wahrheit, also die Identität des von uns als wahr Bezeichneten und des an sich Wirklichen, ist uns nur im Glauben gegeben, sofern wir unter „Glaube“ jede unmittelbare Gewissheit verstehen — jene Zuversicht, dass unsere unmittelbaren Erfahrungen in der That Wahr-Nehmungen sind; die unbesiegbare Ueberzeugung von der Wahrheit unseres Wesens.[3] Durch diesen Glauben allein ergreifen wir die Wahrheit als ein von unserm Gedanken-Ich unabhängiges (ja dieses selbst bestimmendes) Objekt; durch ihn ergreifen wir uns selbst und die Dinge in ihrer von unserm Bewusstsein unabhängigen Wirklichkeit und synthetischen Verknüpfung.

230. 411—418. 436. 530. 531; IV*, 150—155; V, 121—125. 436. 437; VI, 49—53. 59. 145. 148. 149. 154. 155. 164. 165. 166. 170—172. 186—190 — auf die Vernunft als Bejahungsvermögen: I, 145—147. 229. 230. 277. 280. 281. 380. 401—403; II, 26—28. 59—62. 112; III, 32-37. 200—203. 236 Anm. 306—315. 378. 395—400. 425. 426. 438—441; IV* p. XXI. XXII. XXXVI; V, 191. 194; VI, 46. 139. 142. 230. Ueber den transscendentalen Idealismus Kant's siehe: II, 29—44; über den transscendentalen Idealismus II. 291 sq.; über das Unternehmen des Kriticismus etc. III, 69 sq.; ferner: III, 342—345. 351—365. 369—378.

[1] IV*, p. XXVIII. XXIX. [2] III, 307. [3] IV*, p. XLII. XLIII.

Der Glaube selbst hat nichts zum Grunde, als unsere Seele; er ist etwas von der Seele Gefühltes, welches die Bejahungen des Wirklichen und seine Vorstellung von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet.[4] Letztere darf ja nicht mit dem Glauben verwechselt werden, mit dem immer eine gewisse Empfindung oder ein gewisses Gefühl verknüpft ist, das nicht von unserm Willen abhängt und nicht nach Wohlgefallen hervorgerufen werden kann.[5] Die Natur selbst muss es erregen; es muss aus dem besondern Zustande entspringen, in welchen die Seele bei irgend einem besondern Anlasse gesetzt wird. Wenn dieser oder jener Gegenstand sich den Sinnen oder dem Gedächtnisse darstellt, so wird durch die Macht der Gewohnheit die Einbildungskraft unmittelbar auf die Vorstellung geleitet, welche gewöhnlich mit diesem Gegenstande verknüpft ist; und diese Vorstellung ist begleitet von einem Gefühl, welches sie von den leeren Träumen der Phantasie unterscheidet. Hierin besteht die ganze Natur des Glaubens.[6] Die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist Glaube als Gewissheit, die ihren Grund in sich selbst hat. Glaube ist, die blosse Autorität der Vernunft, womit sie das Prinzip setzt.[7] So wissen wir nur durch den Glauben, dass wir einen Körper haben, und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind, obwohl wir nur Beschaffenheiten des Körpers empfinden; denn indem wir den Körper so oder anders beschaffen fühlen, gewahren wir im Glauben nicht bloss die Veränderungen desselben nur als Veränderungen, wir gewahren auch den substanziellen Grund hievon — das reale Ich und Du. „Wir werden andre wirkliche Dinge gewahr mit derselben Gewiss-

[4] II, 163. [5] Wenn jemand spricht, er wisse, so fragen wir mit Recht, woher er wisse? Unvermeidlich muss er dann am Ende auf eins von diesen beiden sich berufen: entweder auf Sinnesempfindung oder auf Geistesgefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistesgefühl, sagen wir, dass wir es glauben. So reden wir alle (II, 60). Ein edler Mensch glaubt und vertraut. Er glaubt und vertraut nicht, weil er ein guter Rechenmeister ist; sein Glaube, sein Vertrauen ist eine Kraft des Gefühls, nicht eine kalte Ausübung des Verstandes (VI, 144). Phantasie ist das uneingeschränkte Vermögen, den von den äusserlichen und innerlichen Sinnen gelieferten Vorrath von Ideen (Vorstellungen), ohne ihn zu überschreiten, zu mischen, zusammenzusetzen, zu trennen und zu theilen, um alle Mannichfaltigkeiten der Dichtung und des Wahns hervorzubringen (II, 156—159). [6] II, 156 sq. [7] II, 24; IV*, 210. 211 und Anm. Aller Glaube ist unwillkührliche Hingebung des Geistes an eine Vorstellung von Wahrheit (VI, 208).

heit, mit der wir uns selbst gewahr werden."[8] Also erfasst ist der Glaube das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit,[9] weil mir Dinge gegeben sein müssen, ehe ich Verhältnisse einzusehen im Stande bin;[10] jede Erkenntniss als solche aber auf Vergleichung beruht. Alle Ueberzeugung aus Vernunftgründen kann nur aus dem Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen.[11] Der Glaube geht allem Wissen im Verstande vorher, durch ihn erhält das Wissen allein einen Realgrund. Dass wir eine wirkliche Wahr-Nehmung vollziehen, geschieht nur, weil wir Glauben haben, da sich ja — wie Kant evident erwiesen — nur Wahrnehmung erweisen lässt, welche die Vorstellung einer Vorstellung ist. Der Glaube kommt darum auch nicht aus dem „Leben im Bewusstsein;" er hängt wie die sinnliche Evidenz mit dem wirklichen Leben aufs innigste zusammen. Und wie jedem empfindenden Wesen die sinnliche Evidenz mit der Empfindung gegeben ist, so ist jedem vorstellenden Wesen mit der Vorstellung zugleich der Glaube an die Objektivität (Wirklichkeit) des Vorgestellten mitgegeben. Allen individuellen Handlungen liegt die sinnliche Evidenz, allen persönlichen Handlungen der Glaube zu Grunde. Die sinnliche Evidenz ist die Kraft des individuellen Lebens, der Glaube die Kraft des vernünftigen.[12] Ohne sinnliche Evidenz wüssten wir nicht, was wir an den Sinnen, was wir am Körper überhaupt haben; ohne Glauben würden wir alle Substanzialität des Geistes verlieren und in einer bodenlosen Begrifflichkeit schweben bleiben. Wir müssen das vernünftige Wesen der Seele und ihr Bewusstsein in a priori'scher Synthese erfassen, soll dem Bewusstsein nicht alle Realität verloren gehen; wir müssen die Wahrnehmung der Seele vor dem Bewusstsein, also den objektiven Vorgang wahrnehmen, d. h. im Bewusstsein als wahr nehmen. Dieses letztere Wahrnehmen — die Wahrnehmung der Wahrnehmung oder die Vorstellung — liegt aber nur in dem Vermögen des vernünftigen Lebens selbst. Und da nach dem Vorstehenden Glaube nur dieser Vorgang selbst in seiner Evidenz für die Person sein kann, die eben der synthetische Ausdruck des vernünftigen Wesens der Seele und ihres Bewusstseins ist; kommt alle Evidenz, die sich in unserm Bewusstsein findet und nicht der Ausdruck eines Identitätsurtheils ist, aus dem

[8] IV*, 211; II, 141 sq. [9] IV*, 223; II, 163. 164. [10] D. Hume I. Ausg. p. V. VI. [11] IV*, 210. 211; II, 24. [12] IV*. p. XLII.

Glauben. Selbst die sinnliche Evidenz als Thatsache des Bewusstseins ist ein Glauben.[13]

Indem die menschliche Seele sich selbst als wahrnehmende wahrnimmt, gewinnt sie ihr Selbstbewusstsein, sofern dieses nicht nur die reine Ich-Einheit ausspricht, sondern zugleich die Erfassung und Zusammenfassung im sinnlich vernünftigen Wesen ist. Dieses Selbstbewusstsein schliesst wohl die reine Ich-Einheit als Folge in sich, nicht aber umgekehrt, denn letztere wird erst durch eine Verstandesoperation geschaffen, während ersteres vor aller Verstandesthätigkeit, sofern dieses sich auf das reine Begreifen bezieht, ins Leben tritt. Dieses Selbstbewusstsein ist so weit entfernt, ein Verstandesbegriff, wie das Ich der reinen Wissenschaft, zu sein, dass auch nicht die geringste Spur des begrifflichen Wissens in ihm zu finden ist; es ist lautere Selbst-Wahrnehmung, Selbstgefühl. Seine Wahrheit ist uns durch sein Dasein selbst gewiss; mit dem Selbstgefühl ist uns der Glaube an uns selbst d. i. an unsere Selbst-Natur gegeben. Ich bin so, wie ich mich wahrnehme, fühle, — nicht wie ich mich denke. Dieser Glaube an mein Selbst im Selbstgefühl enthält zugleich die Wurzel aller Sicherheit im Glauben überhaupt;[14] denn aus dem Glauben an meine persönliche Individualität erwächst allein die Kraft, welche in dem: Ich bin, ich denke, ich handle, ich bringe hervor — liegt.[15]

[13] Der Glaube an Gott, Freiheit, Tugend und Unsterblichkeit ist das Kleinod unsers Geschlechtes; er ist das unterscheidende Merkmal der Menschheit; er ist, dürfte man sagen, die vernünftige Seele selbst, und deshalb nicht nur älter als alle von Menschen erfundenen Systeme und gelehrten Künste, sondern auch, als eine Kraft unmittelbar aus Gott, über sie alle wesentlich erhaben. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so würde in Erfüllung gehen, was die Schlange im Paradies der lüsternen Eva verhiess: wir würden sein wie Gott (II, 55. 56). [14] Vgl. Briefw, I, 416.

[15] Dass jedermann in dem, was ihm Wahrheit ist, sein Leben hat, hierin hat die Gewalt der Meinung ihren Ursprung; und der theoretisch allgemeine Glaube und der praktisch allgemeine Unglaube an sie erläutert und beweist den Satz. Die Meinung, sagen wir, beherrscht als Königin die Welt; jedem Menschen ist die seine lieber als sein Leben, man lehnt sich wider die unbegränzte Gewalt dieser Herrscherin vergebens auf; sie fordert und gebietet mit einem Nachdrucke, der allen Widerstand vereitelt. Und doch massen wir uns alles nur ersinnliche an wider eben diese Herrscherin. Dieser Widerspruch wäre unmöglich, wenn wir ihn, indem wir ihn entsteheu lassen, gewahr würden, — was aber nicht geschieht, da unsere Erkenntniss von der Gewalt der

Die logische Wahrheit als der Identitätsausdruck des Begriffs mit der Summe seiner Eigenschaften ist durch den reinen Verstand gegeben; sie ist von der Wahrheit als Thatsächlichkeit so abzuscheiden — wie das Ideelle vom Reellen, der Begriff vom Ding an sich. Wahrheit im Sinne von Thatsächlichkeit ist Darstellung einer Thatsache als Thatsache im Bewusstsein.[16] Da aber eine solche Darstellung dem Einbildungsvermögen anheimfallen würde, sobald sie selbst nicht als Wahrnehmung einer Wahrnehmung erfasst wird: so ist einleuchtend, dass uns alle objektive Wahrheit nur durch den Glauben zukommen kann. Das Wahre kann sich uns nur selbst als wahr darstellen; Erfahrung des Wahren ist unmittelbare Wahrnehmung, und die Wurzel aller Evidenz besteht in dem Bewusstsein einer Wahrnehmung.[17] Nur indem wir wahrnehmen, nehmen wir vom Wahren Besitz. Damit aber das Wahre in uns zur Wahrheit werde, genügt die Wahrnehmung nicht mehr allein; hiezu gehört noch ein neuer Faktor — ein Vermögen, welches uns unmittelbar das Wirkliche als Wahres weist: Vernunft ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren.[18] Das Urlicht der Vernunft aber ist der Glaube.[19] Durch die Vernunft nehmen wir allein wahr, dass wir wahrnehmen. Und nur in dieser Selbstwahrnehmung und durch

Meinung nur eine höchst verworrne Erkenntniss aus nie untersuchten Beispielen ist. Demzufolge sind wir nemlich stets geneigt, die Gewalt der Meinung aus der Menge der Meinenden zu erklären. Die Meinung selbst aber als etwas an sich leeres und unkräftiges zu verachten. Einigen Grund hat diese Ansicht allerdings; in der That aber ist die ursprüngliche Energie der Meinung die Energie des Lebens selbst; ihre Gewalt die Gewalt der Wahrheit, die in die Zeiten verhüllt, unwiderstehlich die Zeiten regiert. Alle Meinungen wurden im Schoose der Wahrheit empfangen; alle Wahrheiten im Schoose der Meinung. Die höchsten Grundsätze, worauf sich alle Beweise stützen, sind, unverkleidet, blosse Machtsprüche, denen wir — blindlings? wie dem Gefühl unsers Daseins! — glauben. Dass Begriffe, Urtheile und Regeln, die wir durch Beweis empfangen, wenn sie wirksam in uns sein sollen, erst die Natur des Vorurtheiles annehmen oder wieder erhalten, eine persönliche Meinung oder Fertigkeit in uns werden müssen, ist eine alte Bemerkung. Darum ist aber auch mit Recht jedem Menschen seine Meinung die Wahrheit; und er behauptet sie mit Recht, weil die Wahrheit jedes Menschen sein Leben ist (I, 272—275).

[16] Die Wahrheit ist ganz innerlich, und selbst derjenige, der sie besitzt, kommt, wenn er sie äusserlich machen will, in Gefahr, sie zu verlieren, indem er das, was er äusserlich macht, für die Wahrheit selbst hält (VI, 189). Wahrheit ist Klarheit und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf Facta (IV', 228).
[17] VI, 201. [18] III, 32. [19] IV', p. XLII.

sie gewinnen wir das Mass, das wir anlegen, wenn es sich überhaupt um Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge handelt.[20] Da wir uns selbst nemlich nur in Folge unserer Vernunftanlage wahrnehmen, diese unsere Vernunft aber das a priori'sche Vermögen der Voraussetzung des Wahren ist: so folgt daraus, dass eine solche Wahrnehmung nur statthaben kann, wenn wir uns selbst als wahres, wirkliches Ich, als substanzielles Ich-sein voraussetzen können.[21] Es ist also alle Wahrheit des Ich-Subjekts getragen durch sein Ich-Objekt, und um seiner Sicherheit willen macht ersteres diese seine objektive Selbstwahrnehmung durch den Glauben zu seiner untrüglichen Wahrheit.[22] Jene Wahrheit also, durch welche wir getragen und unserm Wesen nach gehalten werden, ist objektiv und der reale Ursprung alles Seins;[23] sie ist nicht bloss ein relatives Ist des reflektirenden Verstandes — das blosse Gleich-sein einem andern im Begriffe; wir gewinnen durch sie uns in unserer Substanzialität, das Ich in seinem realen Sein. Dieses ist stets nur dem Gefühle gegenwärtig und dem Verstande nur offenbar, wenn er sich mit dem Gefühl d. i. mit dem objektiven reinen Gefühl unmittelbar verbindet.

Dieses substanzielle Ich ist das, was uns selbst in unserm ganzen Sein gewiss macht, ist unser gewisse Geist. Denn wie in den äussern Sinnen das Offenbarungsorgan von der Unveränderlichkeit und Gesetzmässigkeit des objektiven Naturorganismus zu finden ist, so werden wir auch durch unsern innern Sinn im Gefühl jener Eigenschaften gewahr, durch welche die Substanz unserer Selbst-Gewissheit sich selbst uns in der Vernunft offenbart und durch welche allein Sicherheit in unsere Gefühle kommt. Wenn nicht auf diese Weise, woher hätten wir sonst das Gefühl eines über alles sinnliche, wandelbare, zufällige Interesse erhebenden Triebes, welcher sich als den Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigt? In ihm offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne. Wie das Schöne in dem reinen Gefühle der von ihm eingeflössten Bewunderung und Liebe ohne

[20] Vgl. V, 122. [21] Das Thier hat ein Selbst, kann aber nicht sagen: Ich selbst, weil es nicht sagen kann: Ich-ein-Anderer. Hiezu würde die Vorstellung eines Ich erfordert, von dem sowohl das Ich-selbst als das Ich-ein-Anderer überlegt werden könnte (VI, 169). [22] Darin sind sich die Menschen aller Zeiten ähnlich gewesen, dass sie hartnäckig an sich selbst geglaubt haben (VI, 205). [23] VI, 150. 166. 167.

Merkmale erkannt wird: das Schöne unmittelbar nur an seiner Schönheit; so in dem reinen Gefühle der Achtung und Ehrfurcht das Gute unmittelbar nur am Guten. Beide aber das Gute und Schöne setzen zum Voraus das Wahre, auf welches alle Vernunft gegründet ist. So ist für den Menschen die Wahrheit über alle Wahrheit ein Wissen in seinem innersten Bewusstsein: dass er über das seinem Wesen beigemischte Thierische sich mit dem Geiste zu erheben die Bestimmung und die Kraft hat.[24] Der Mensch fühlt sich über die Natur erhaben, losgerissen von den Banden der Endlichkeit, sieht unter sich sein eigenes Wesen, sofern es zur Natur gehört und dies unbegreifliche,[25] wunderbare Vermögen nennt er Freiheit.[26]

Der Mensch ist insofern frei, als er selbst ist und alleinthätig in sich und ausser sich handelt, wirkt und hervorbringt.[27] Er nennt sich frei nur, insofern er mit einem Theile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist, und von ihr empfangen hat; nur insofern er, sich von ihr unterscheidend, sich über sie erhebt, sie gebraucht und meistert, mit seinem freien Vermögen ihren Mechanismus bezwingt und sich denselben dienstbar macht.[28] Freiheit ist nur der Name für das Vermögen des Menschen, Handlungen zu verrichten, die sich geradezu ausser dem Causalnexus der Natur stellen; denn der Glaube und das Vertrauen auf dieses Vermögen hat immer den Glauben an die Freiheit des Menschen im Gefolge.[29] Dem gemäss ist aber auch der Glaube an das Dasein der menschlichen Freiheit aufs innigste mit der Wahrheit der menschlichen Persönlichkeit verknüpft. Das Bewusstsein der Persönlichkeit ist das Bewusstsein der Freiheit.[30] Und es ist eine irrige, dem Wesen der Freiheit widersprechende Anschauung, wenn einige behaupten, dass die Begriffe des Nothwendigen und Freien unmöglich entgegengesetzte, sich

[24] III, 317. 318. [25] Obgleich ein unüberwindliches Gefühl — das Zeugniss der Wahrnehmung durch Vernunft — uns nöthigt, Freiheit und Vorsehung dem Menschen beizumessen, vermeiden wir dennoch schwer, sie in der Reflexion ihm später wieder abzusprechen, ja sie überall zu leugnen. Beide sind nemlich dem Verstande durchaus unbegreiflich (II. 45. 46). [26] III, 192. 193. [27] Freiheit besteht nicht in dem Vermögen, entgegengesetzte Dinge zu wählen. Nur deswegen, und insofern wir dieses können, sind wir nicht frei. Wäre der Mensch immer gleichen Sinnes, so behielte seine Vernunft ihren geraden Gang, und es würde ihm nicht einfallen können, dass er nicht frei sei (VI, 208). [28] II, 315. 316; ibid. 46. [29] II, 44. 45. [30] VI, 170.

wechselseitig aufhebende Begriffe sein können; denn folgerichtig kann sich daraus nur eine Macht, über welcher keine andere ist — auch nicht Erkenntniss, Weisheit und Güte, um sie zu leiten, — ein blindes Schicksal gewinnen lassen, nie ein mit Freiheit waltendes Wesen, Gott. Gott ist nur Gott, wenn Erkenntniss, Weisheit und Güte in allen seinen Handlungen vorwalten, wenn er eine vorsehende Kraft und Macht besitzt, so dass allen seinen Thaten eine Absicht zu Grunde liegt.[31] Freiheit, im Unterschied von Nothwendigkeit, steht und fällt mit der in sich wahren Person, mit dem der Person einwohnenden Ehrgefühl. So lange noch ein Funke des Ehrgefühls im Menschen wohnt, so lange ist ein unwiderstehliches Zeugniss der Freiheit, ein unbezwinglicher Glaube an die innere Allmacht des Willens in ihm; denn das Prinzip der Ehre hat nur einen Gegenstand: die Vollkommenheit der menschlichen Natur an sich, Selbständigkeit, Freiheit.[32]

Mit einer solchen Freiheit ist auch der freie Wille, der von der Begierde unabhängige, gesetzt; denn in diesem Willen allein besteht das Wesen der Freiheit.[33] Wir nennen Begierde und Abscheu das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Massgabe ihrer Empfindungen, — jene Bewegung, welche mit dem empfundenen Verhältniss der innerlichen Bedingungen des Daseins und Bestehens einer lebendigen Natur zu den äusserlichen Bedingungen eben dieses Daseins, oder auch nur mit dem empfundenen Verhältniss der inneren Bedingungen unter einander mechanisch verknüpft ist.[34] Wille aber ist eine sich selbst bestimmende Ursache, reine Selbstthätigkeit, erhoben zu dem Grade des menschlichen Bewusstseins.[35] In ihm empfinden wir kein Verhältniss unserer innern und äussern Bedingungen; es ist uns unmöglich, das Innere desselben auf irgend eine Weise deutlich zu erkennen,[36] da wir nur Verhältnisse erkennen können, ihm aber ein solches zu uns fehlt. Sein Wesen steht ausserhalb unserer Erkenntniss, sein Dasein aber ist für jeden ehrenhaften Menschen eine untrügliche Thatsache.[37] Ich fühle seine Kraft als das innerste Leben meines Daseins, ahne durch sie meinen Ursprung und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut nicht allein offen-

[31] II, 49—51. [32] IV^a^, 28. 29. [33] VI, 170. [34] IV^a^, 17. 18. [35] IV^a^, 26. 27. [36] IV^b^. 26. [37] Ich habe keinen Begriff, der mir inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als dass ich thue, was ich denke (IV^a^, 70). Man erinnere sich hier an das, was bereits in Anmerkung 45 S. 198 gesagt worden ist.

baren könnten.[38] Er gilt mir das Höchste, denn mein Leben, so sehr es sich auch nach aussen hin und von der Aussenwelt abhängig empfindet, ist in ihm ursprünglich.[39] Wir handeln nicht, weil wir uns begierlich bewegen, wie die unvernünftigen Geschöpfe; unsere Begierden sind streng von unserer bewussten Selbstthätigkeit geschieden und dem Willen untergeordnet; sie dienen dem Zwecke des Willens, der sich selbst bestimmenden Ursache, des inwendigen gewissen Geistes. Mit einer Kraft und Deutlichkeit, welche jede andere Kraft und Deutlichkeit übertreffen, sagt dem Menschen seine Seele, dass der Wille vor der That, das Leben vor der Speise hergehe.[40] Dieses reale Freiheitsprinzip ist freilich ein „Nicht für die reine Vernunft,“ welche nur die Form, nicht das Wesen erfassen kann. Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst; stete Einheit — ist das Höchste im Begriffe und, da Leben und Bewusstsein unzertrennlich zusammengehen, wohl die absolute, unveränderliche Bedingung alles vernünftigen und freien Handelns, denn nur in dieser Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst hat der Mensch Wahrheit und höheres Leben; aber diese Einheit selbst ist nicht das Wesen, ist nicht das Wahre. Sie selbst in sich allein ist öde, wüst und leer. Ihr Gesetz kann nie das Herz des Menschen werden und ihn über sich selbst erheben; wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen denn doch nur sein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen — der nicht leeren ist. Wo an Stelle dieses Herzens ein reiner Trieb allein der Ichheit tritt, wird ein Wille gesetzt, der nichts will, und wird damit eine unpersönliche Persönlichkeit, eine blosse Ichheit des Ich ohne Selbst gewonnen.[41] Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst ist an sich nichts als ein anderer Ausdruck für das reine Selbstbewusstsein und ist eo ipso im Bewusstsein durch diese Identität begründet. Indem aber das reine Ich sagt „Ich bin es selbst,“ gewinnt es durch eine solche Identität zwar ein Ich-Ganzes, vernichtet aber damit zugleich in sich jedes Bedürfniss nach einer Frage, die über eine logische Identität hinaus- und an einen objektiven Grund für sein Dasein hinanreicht. Nur wo Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst bedeutet: Ich, das sinnlich vernünftige Erdengeschöpf, handle und denke in Einstimmigkeit mit meiner objektiven Ich-Natur, da hat mein Leben wirklichen Zweck und Realität. Eine solche Einstimmigkeit lässt allein die

[38] IV¹, 249. [39] VI, 150. [40] VI, 190. [41] III, 39—41.

Wirklichkeit meines persönlichen Daseins unbeanstandet; sie allein ermöglicht, dass wir von wirklichen Handlungen sprechen können, da es sich hiebei nicht mehr bloss um das Erkennen des Gleichseins vom Ich-Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt, um das Gleichsetzen im Gedanken, sondern auch darum handelt, dass der Inhalt unseres Ich-Bewusstseins als die Folge, als die Eigenschaft unserer Ich-Realität zu Tag tritt. Nur wenn letzteres der Fall ist, kann überhaupt von einer wirklichen Bewegung die Rede sein, lässt sich überhaupt eine Bewegung erklären, gewinnen wir Raum- und Zeitbegriffe, die mehr sind und entwicklungsfähiger, als die sinnlichen Anschauungsformen Kant's. Wir gewinnen damit aber auch die Fähigkeit, diese unsere Bewegung von andern zu unterscheiden und sie als eine freie Handlung den erzwungenen Bewegungen in der Natur gegenüberzustellen. Nur der Mensch allein kann Handlungen vollziehen, die er selbst mit Absicht (im Bewusstsein des Zwecks) vollzieht, — Handlungen, die von seinem ursächlichen Ich so ausgehen, dass sie als seine eigensten Handlungen in sein Ich-Bewusstsein zurückkehren. Nur auf diese Weise ist eine Selbstthätigkeit, verbunden mit der Erkenntniss derselben als solchen, möglich; sie ist aber gerade deshalb auch völlig verschieden von den Naturbewegungen, — die instinktiven Bewegungen der Thiere nicht ausgenommen. In der Natur wird alles getrieben; selbst die thierischen Bewegungen, welche wir instinktive nennen, sind nicht das Eigenthum des einzelnen Individuums, sondern in erster Linie das der betreffenden Art, in zweiter das der betreffenden Gattung u. s. f. Nirgendwo in der Natur handelt ein Glied, soweit es Naturglied ist, selbständig; es ist in allen seinen Bewegungen immer von einem Andern abhängig, so dass es eher dazu kommen könnte, zu sagen: Er handelt — statt: Ich handle. Das Thier hat nur Begierden, der Mensch allein einen Willen.[42]

Das ganze Gebiet der Willensäusserung und Freiheit wurzelt ausserhalb der Sphäre reiner Verstandesproduktivität und kann somit als Thatsache des Bewusstseins nur entweder als Wahrnehmung im Bewusstsein bestehen, also eine Glaubenssache sein, oder es muss der Wille in seinem oben festgestellten Wesen von dem reflektirenden Verstande negirt werden. Wer es aber einmal dahin kommen lässt und, auf die Schlüsse seiner zeitlichen Ver-

[42] Vgl. II, 318. 319. III, 315—328. IV', 25—36.

nunft gestützt, sich nicht zu behaupten scheut: Homer, Sophokles, Pindar, die Barden Ossian und Klopstock, — Aristoteles, Leibnitz, Plato, Kant und Fichte — alle Dichter und Philosophen wie sie Namen haben mögen; alle Gesetzgeber, Künstler und Helden — hätten ihre Werke und Thaten im Grunde nur blindlings und gezwungen, der Reihe nach in dem nothwendigen Zusammenhange von Ursache und Wirkung, dem Naturmechanismus zu Folge hervorgebracht; und die Intelligenz als nur begleitendes Bewusstsein, hätte dabei überall bloss und allein das Zusehen gehabt — Wer, sage ich, dieses annehmen und zu seiner Wahrheit machen kann, mit dem ist weiter nicht zu streiten. Zu dem Geständnisse kann man ihn auf der logischen Folter zwingen, dass er, die Freiheit leugnend, das eben Vorgetragene uneingeschränkt behaupte, und mit dem Worte Freiheit, wenn und wo er es gebrauche, allemal nur das materialistische Prinzip des Mechanismus, eine ursprünglich bloss unbestimmte Thätigkeit an sich, Aktuosität oder Agilität, im Sinne habe. Hat er dies Geständniss abgelegt, so müssen wir ihn losgeben. Die philosophische Gerechtigkeit kann ihm nichts mehr anhaben; denn was er leugnet, lässt sich streng philosophisch nicht beweisen; was er beweiset, streng philosophisch nicht widerlegen.[43] Es ist nur ein unverdrängbares Gefühl, das dem Menschen sagt, seinen Handlungen liege kein blosser Naturmechanismus zu Grunde, sie seien ursprünglich, ihr Anfang ein wirklicher Anfang — Geist. Und wie der Freiheitsbegriff unvertilgbar im Gemüthe wurzelt, trägt derselbe ebenso unvertilgbar den wahren Begriff des Unbedingten in sich, denn es ist ein Naturtrieb der freien menschlichen Seele, nach einer über das Bedingte hinaus liegenden Erkenntniss des Unbedingten zu streben; ebenso würden wir von den Schranken des Bedingten nicht wissen, dass sie Schranken sind, wenn nicht der Freiheitsbegriff unserm Bewusstsein, d. i. dem durch die Vernunft unterbauten, zu Grunde läge. Ohne das positive Vernunftgefühl eines Höhern als die Sinnenwelt wäre der Verstand nie aus dem Kreise des Bedingten getreten, und hätte derselbe auch nicht einmal den negativen Begriff des Unbedingten gewinnen können.[44]

[43] II, 319. 320. [44] II, 80. 81; 322. 323. Was, im Gegensatze mit dem Schicksale, den Gott zu einem wahren Gotte macht, heisset Vorsehung. Nur wo sie ist, da ist Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist auch sie (II, 51). Auf diesen Geist allein beziehen sich unsere Empfindungen von wahrer Achtung (II, 321). Vergl. dazu II, 44. 45. 50. 51. 76. 78—80.

Der Mensch glaubt an dieses sein freies Vermögen; er glaubt aber auch an den objektiven Grund dieses Vermögens unmittelbar und ohne allen andern Grund, als den ihm sein vernünftiges Wesen selbst gewährt.[45] Er erfasst mit diesem seinem Glauben ein den wissenschaftlichen Forschungen völlig widerstrebendes Objekt; denn im Wissen sind alle Resultate vermittelt, d. h. sie müssen ihre Wanderung durch das höchste Gesetz und oberste Prinzip der Wissenschaft, durch das Gesetz der Causalität nehmen, welches sich also definiren lässt: „Nichts ist unbedingt, es gibt kein Allerhöchstes, Oberstes und Erstes; es gibt kein Anhebendes, absolut Beginnendes.[46] So wie wir das Objekt der Freiheit durch unsern Verstand erfassen wollen, muss es, um nur überhaupt ein Resultat des Verstandes werden zu können, in das Gesetz alles Bedingten eingehen, sich dem Causalnexus fügen;[47] denn hier ist nichts mehr unbedingt — ausgenommen der Causalnexus selbst, das blosse Werden aus dem Werden.[48] Dass dies zu keiner realen Freiheit, sondern nur zu einer ungestalten Absurdität führt, wurde bereits nachgewiesen. Wenn trotzdem der Verstand den Freiheitsbegriff nicht aufgibt, so ist das ganz und gar nicht als ein Beweis zu nehmen für die Wahrheit der Verstandesdeclaration; es beweist vielmehr nur, dass eben der wahre Begriff des Unbedingten unvertilgbar im menschlichen Gemüthe wurzelt. Die Ungereimtheit des Verstandes verschwindet und verklärt sich zur substanziellen Freiheit, wenn an Stelle des Verstandes die Vernunft tritt und mit ihr das unmittelbare Gefühl, die Wahrheit im Glauben. Was vor Allem diesen Unterschied im Resultat hervorbringt, ruht darin, dass es gar nicht im Wesen der Vernunft als Wahrnehmungsvermögen liegen kann, gleich dem Verstande sich zur Kette und alles andre zu Gliedern dieser Kette zu machen, vielmehr lässt sie das an sie kommende Objekt gerade als Objekt bestehen; während ferner der Verstand als Begriffsvermögen alles, was in seine Gewalt kommt, identifizirt, subsummirt und verallgemeinert, lässt die Vernunft in ihrer Eigenschaft als Wahrnehmungsvermögen gerade den Unterschied und das Besondere bestehen, sie ermöglicht ganz im Gegensatz zum Verstande — eine Vielheit von wirklichen Wesen und zwischen ihnen die Möglichkeit eines ursächlichen Verhältnisses, sie macht das Dasein eines Urhebers offenbar und hieran

[45] Vgl. I, 251; III, 48. 49; VI, 144. 154. 157. [46] III, 413. [47] III, 413. 414. [48] II, 79. 80.

sich reihend die wirkliche Bewegung im Raum und die wahre Wirksamkeit in der Zeit oder die Succession.[49]

Bezüglich des Unbedingten wird das Ungereimte im Verstande nur durch die Vernunft gehoben. Das Unbedingte der Vernunft darf nicht mehr mit jenem Begriff κατ' ἐξοχὴν verwechselt werden, der den Mechanismus in seiner Gesammtheit oder den Naturorganismus darstellt;[50] es ist nicht mehr, wie die Spinozistische Substanz, ohne alle Aktivität; es ist vielmehr die Aktivität κατ' ἐξοχὴν, aber nicht diejenige absolute Aktivität, wie sie dem Ich-Idealismus

[49] Dass alles Werden nothwendig voraussetze ein Sein oder Seiendes, welches nicht geworden ist, alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches, Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes Absolutes: diese Wahrheit wird als eine unmittelbare Voraussetzung der Vernunft oder als eine positive Offenbarung durch dieselbe von allen Philosophen einstimmig anerkannt, und sie trennen sich nur über die Frage: Ob dieses Absolute ein Grund oder ob es eine Ursache sei. Dass es Grund sei und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; dass es Ursache sei und nicht Grund, der Theismus (III, 403. 404). Vgl. II, 125 sq. Ueber Idealismus und Realismus; IV[b], 125 sq. oder die VII. Beil. zu den Briefen über Spinoza. [50] Mechanismus ist jede Verkettung von bloss wirkenden Ursachen, welche eo ipso eine nothwendige Verkettung ist. Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten. Sie schliesst die wirkenden Ursachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit, nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschied, dass bei ihr das Resultat des Mechanismus als Begriff vorhergeht und nicht wie im andern Falle der Begriff im Mechanismus gegeben wird (IV[b], 93—95). Zur Erläuterung sei beigefügt: Wie sich im menschlichen Bewusstsein das Leidende und das Thätige als Vorstellung und Idee trennen, in gleicher Weise trennen sich auch die Begriffe, einerseits zu logischen, andrerseits zu lebendigen. Wenn wir diese Scheidung nicht stets beachten, dann gerathen wir in eine gänzliche Begriffsverwirrung. Nur indem wir den Begriff, der vor der Sache ist, scharf von dem Begriffe, der in uns erst durch die Erscheinungen hervorgebracht wird, getrennt halten, finden wir uns in den scheinbar sich widersprechenden Definitionen des Begriffs (II, 260; VI, 162—164. 225—227) zurecht. Verfolgen wir diesen in die Tiefen der Erkenntnisslehre eingreifenden Gegenstand, so finden wir diese Vorder- und Kehrseite des Begriffs überhaupt in inniger Beziehung zu dem Wesen von Verstand und Vernunft. Wir erfassen den Begriff einmal von der Seite der Schöpferthätigkeit als ponirend (Vernunftbegriff), dann von der Seite des Gleichseins — des Ganzen in den Theilen — und des Kampfes gegen jede objektive (wirkliche) Bewegung als negirend (Verstandesbegriff). „Der Begriff geht der Sache vorher (VI, 225)" — heisst darum: Das Wirkliche ist nur, insofern das Mögliche ist, d. h. der Begriff ist, wenn das ihm Gemässe zur Wirklichkeit gelangt, die Ursache dieser Wirklichkeit: denn indem bei Jacobi dieser Begriff an die Vernunft, Freiheit, Persönlichkeit, Intelligenz gebunden ist, liegt in diesem Begriff nicht mehr der leiseste Anflug von einem Wirklich werden müssen; die Verwirklichung muss nicht, sie kann nur

Fichte's oder dem Identitätssystem Schelling's zu Grunde liegt,[51] sondern in jener objektiven Bedeutung, wie sie der Substanz zukommt, durch welche wir allein zu unserm Selbstbewusstsein gelangen können, — jener Substanz, ohne welche die vernünftigen Wahrnehmungen alles Grundes entbehren würden; es ist jenes Ich-Objekt (natürlich nur für uns Objekt, sofern wir unser Ich-sein wahren), von dem unser Ich-Bewusstsein ein Abklatsch ist, wie die Naturgesetze und die ganze Organisation in unserm Bewusstsein ein Abklatsch der den Sinnen sich offenbarenden Natur sind. Die Vernunft erfasst darum auch — und zwar in voller Uebereinstimmung mit unserer persönlichen Natur — das Unbedingte als ein die Grundlage unserer Persönlichkeit in sich schliessendes Substantielles, als das objektive Prinzip unsers persönlichen Wesens, als ein sich selbst Bestimmendes, Persönlichkeit und Intelligenz κατ᾽ ἐξοχὴν Besitzendes, also als das Ich mit vollem Bewusstsein dieser seiner Ichheit. Das Unbedingte des Verstandes verwandelt sich also im Lichte der Vernunft und wird der Unbedingte, der sich selbst weiss und mit Absicht schafft. Denn wäre die Substanz der Vernunft nicht dieser Vorsehende, — wie kämen wir als blosse Naturwesen, mit Verstand begabt, dazu, unsern natürlichen Eigenschaften Geistesforderungen, einer endlosen Kette von Bedingungen unsere anfangende (prinzipielle) Thathandlung, der nothwendigen Folge eine freie Setzung, den begierlichen Trieben die Sittengebote entgegenzusetzen. Würde das Unbedingte bloss sein das Unbestimmte, Chaotische, wie könnte aus ihm und durch

statthaben. Dadurch bleibt aber auch hinter dem Begriffe das handelnde Subjekt — das göttliche Du — offen, indem ohne Subjekt Ursache und Wirkung sich von selbst wieder in Grund und Folge verwandeln würden. Vergl. p. 158 Anmerkung 148.

[51] Die Relation des Grundes und der Folge, diese Definition an sich, repräsentirt — wie bereits gezeigt — den Satz der Identität. Diese Identität macht aber zwischen Grund und Folge das Vorhandensein einer wirklichen (und nicht logischen) Succession unmöglich. Sie ist die immanente Beziehung der Einheit zur Vielheit und der Vielheit zur Einheit — eine Beziehung, wie sie der logische Begriff zu seinen Unterarten hat oder das Dreieck zu den durch drei Seiten eingeschlossenen drei Winkeln. Diese Identität, die vor Allem in mir ihren Ruhepunkt hat, in meinem Denken und Sein, ist aber auch das unübersteigliche Hinderniss, zu einem wahren Objekt zu gelangen. Wir haben längst nachgewiesen, dass sich die Beziehung eines wirklichen Objekts auf mein Ich nach ihrer reellen Seite hin durch Vernunftgründe im strengsten Verstande gar nicht erweisen lässt (II, 143; vergl. II, 196 Anm.)

dasselbe das Bestimmte und Geordnete hervorgehen? und wie könnte es nur überhaupt der Grund, geschweige denn die Ursache eines Ich-Bewusstseins sein? Das Unbedingte der Vernunft ist aber nicht bloss eine Realität für sich und wahrhaft unterschieden von allen andern Realitäten, es ist auch die persönliche Ursache a priori; denn nur diese letztere sichert die Vernunftwahrheit vollständig, indem sie allein das Leben setzt und bestehen lässt, welches sich in uns gegen die Allgewalt der Abstraktion auflehnt; indem sie allein (statt des zweifelhaften Abschlusses einer an sich unendlichen Reihe von Bedingungen durch den müden Verstand) zu einem wirklichen Anfang alles Seins, aller wirklichen Succession verhilft.

Nicht durch den Verstand, sondern einzig und allein in Folge unserer vernünftigen Natur haben wir das Bewusstsein einer Ursache und des sich daran knüpfenden Verhältnisses — eines Verhältnisses, das wohl das Erkennen seiner Thatsächlichkeit, nicht aber das seiner innern Möglichkeit d. h. des Wesens der Ursache erkennen lässt.[52] Es macht jedes Erkennen seines Wesens dadurch unmöglich, dass es, sowie es der Verstand in seine Thätigkeitssphäre zieht, allsogleich diejenige seiner Eigenschaften abstreifen muss, durch welche es allein ursächliches Verhältniss und nicht das Verhältniss ist, wie es der Verstand im Identitätsurtheil repräsentirt. Aus diesem Grunde können wir es nur mehr wahrnehmen und zwar durch die Vernunft als wahr nehmen; erkennen aber, oder — was dasselbe ist — in ein Identitätsurtheil fassen, können wir's nicht. Aber auch nicht jede Wahrnehmung ist geeignet, in uns den Begriff von Ursache zu erzeugen. In der blossen Wahrnehmung nehmen wir nemlich nur wahr, was ist, und zwar so, dass das principium essendi auf dem principium compositionis beruht;[53] erst mit der Selbstwahrnehmung und durch sie beginnt die Unterscheidung d. i. das Bewusstsein von zwei Substanzen und die Erfassung einer lebendigen Beziehung eines wahrhaften Objekts auf mein Ich und hinwieder durch mein Ich auf andere Objekte. Das principium compositionis darf ja nicht

[52] Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, dass sein Bewusstsein aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, dass die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt (IV^a, 152.) [53] II, 193-195.

mit dem principium generationis verwechselt werden, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, mit Spinoza behaupten zu müssen, dass im Grunde das, was wir Folge oder Dauer nennen, also das Werden in der Zeit blosser Wahn sei. Der Begriff von Ursache und Wirkung und die Vorstellung des Successiven sind zwei ganz verschiedene Dinge; es kann jener Begriff ebenso wenig aus dieser Vorstellung sich entwickeln, als die Vorstellung aus jenem Begriff sich erklären lässt. Als verständige Wesen haben wir diese Vorstellung, als vernünftige Wesen aber jenen Begriff.[54] Dass dieser Begriff wirklich nothwendig und allgemein (a priori) ist, erhellt daraus, dass einmal seine Thatsächlichkeit und dann auch das nicht geleugnet werden kann, dass er ein schlechterdings allgemeines Prädikat aller endlichen mit Vernunft (Denkkraft) begabten Wesen ist, so dass er jeder ihrer Erfahrungen zu Grunde liegen muss.[55] Ursächlichkeit ist nur in einer lebendigen Indivi-

[54] II, 196—200. Der Begriff der Ursache liegt aller und jeder Erfahrung zu Grunde, weil nemlich ohne ihn gar keine Erfahrung stattfinden könnte. Wegen dieser prinzipiellen Stellung bei jeder Erfahrung leitet aber auch im Momente der Wahrnehmung äusserer Dinge, darin Ich und Du in einander fliessen, nichts auf diesen Begriff (II, 177). In der blossen Wahrnehmung nehmen wir nemlich nur wahr, was ist und zwar so, dass das principium essendi auf dem principium compositionis beruht (II, 193—195); und wenn wir hiebei von einem principium generationis sprechen, dann betrügen wir uns nur selbst, weil wir das Werden eines Begriffs — des Mannichfaltigen in einer Vorstellung —, das eben successiv geschieht, mit dem Werden der Dinge selbst verwechseln und nun glauben, die wirkliche Folge der Dinge ebenso erklären zu können, wie sich die ideale Folge der Bestimmungen unserer Begriffe aus ihrer nothwendigen Verknüpfung in Einer Vorstellung erklären lässt. Wir verwechseln das princ. comp. in der Vorstellung mit dem princ. gener. an sich — und beachten nicht, dass die objektive Folge, die ich in den Dingen wahrnehme, etwas ganz anderes ist, als das Successive der Handlung des Wahrnehmens (II, 195—199). [55] II, 206. 207. Jedes ausgedehnte Ding bedingt, um ausgedehnt zu sein, ein Nebending und ist für sich existent (die Grundbedingung des Realismus); auch der vernünftige Mensch ist hievon nicht ausgenommen und er weiss sich in Folge der Empfindung einer Gegenwirkung als ausgedehnt. Da dies bei allen endlichen denkenden Wesen statthat, werden deshalb auch die Begriffe Ausdehnung, Ursache und Wirkung und Succession zu schlechterdings nothwendigen Begriffen derselben (II, 208—214). So lange ich in mir d. i. Idealist bleibe, sind keine wahrhaft erweiternden Erkenntnisse möglich; alles bleibt innerhalb Grund und Folge bestehen; erst wenn ich aus mir selbst herauszutreten vermag und nicht bloss Wirkliches nehmen, sondern auch wahrnehmen kann, vollziehe ich in der That eine Erfahrung und muss ich der Kenntnissnahme hievon mit vollem Recht das Prädikat „Erkenntnisse a priori“ zuertheilen. Eine solche Erkenntniss a priori ist denn auch unser Begriff von Ursache und Wirkung (II, 214).

dualität gesetzt, der Begriff Ursache an die Erkenntniss dieser lebendigen Individualität als Ich-Individualität geknüpft; es ist sonach dieser Begriff ein mit der Person unzertrennlich verbundener. Und wenn die ältesten Völker alles, was sich ihnen in einer Succession darstellte, als durch persönliche Kraft hervorgebracht betrachteten, wenn sie — ganz im Widerspruch mit der mechanischen Anschauung unserer Zeit — überall lebendige Wesen erblickten und von keiner Kraft wussten, die sich nicht selbst bestimmte: so liegt darin zwar eine Uebertreibung, aber auch zugleich eine Gewähr für die Nothwendigkeit und Allgemeinheit obiger Bedingung.[56]

Der Unbedingte, als Ursache a priori, ist sonach die Person κατ᾽ ἐξοχήν,[57] die Idee aller und jeder Einzelperson im Sinne Platon's; er besitzt in dieser seiner Eigenschaft als Person alle der Person als solchen zukommenden Merkmale, d. h. er schafft nach den ihr zukommenden Ideen, handelt mit Intelligenz, und sein Erschaffenes ist weder als ein nothwendiger Bestandtheil des Schöpfers, noch als identisch mit der Idee zu betrachten, sondern es ist ein der Idee gemäss Gesetztes uud als solches ein Für-sich-seiendes. Es fordert dieser Unbedingte, damit er der Unbedingte sei und bleibe, das Verhältniss der Ursache und Wirkung[58] gegenüber dem von ihm Geschaffenen, d. i. Bedingten, Dinglichen, — dem Verhältniss eines Künstlers zu seinem genialen Gedanken und dem darnach ausgeführten Kunstwerk vergleichbar. Alles Mechanische, Bedingte, ist nur die Wirklichkeit einer Vorstellung, die unmittelbar aus dem Geiste kommt und durch diesen Geist in einem natürlichen Abbild gleichsam fixirt wird.[59] Der oberste Begriff der Vernunft ist sonach der des In-sich-seienden und allein Aus-sich-hervorbringenden, des unerschaffenen Schaffenden, des absolut Unbedingten.[60]

[56] II, 201. [57] IV*, XXIV. XXV. [58] Wirkung und Ursache greifen nicht mehr in einander, beide treten als Wirklichkeiten in je zwei (nicht wie Grund und Folge immanent in Einem) existent auf, und mit ihrer Aufeinanderfolge (Spontaneität) ist die Zeit verknüpft. Grund und Folge als Subjekt und Prädikat trennen sich im ursächlichen Verhältnisse derart, dass das Prädikat dem Subjekt als Objekt gegenübertritt, und das Subjekt als Schaffendes, das Objekt als Geschaffen erscheint. [59] VI, 11. 225—227. [60] III, 453. 454. Der Begriff der ersten Ursache ist der Vernunft angeboren und von ihr unzertrennlich; als solcher ist er aber noch von ganz unentschiedener Art und leidet eine doppelte durchaus verschiedene Deutung. An der rechten Wahl ist alles gelegen. Der Weg des

Welche wichtige Folgerung ergibt sich aber aus diesem Begriff des Unbedingten? Jedenfalls diese, dass die menschliche Vernunft geradezu auf dem unvertilgbaren Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freiheit und Nothwendigkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs etc. beruht; sie geht aus diesen Gegensätzen, die mit einander nur Einen und denselben Gegensatz bilden, hervor, so dass mit der Realität dieses Urgegensatzes die Realität der Vernunft selbst, ihre Wahrhaftigkeit und Würde verloren gehen, und der Mensch alsdann mit ihr und durch sie vor dem vernunftlosen Thiere nichts als Irrthum und Lüge voraushaben würde.[61] Aber wir haben letzteres nicht zu fürchten, denn wir finden mit Klarheit in uns diesen Gegensatz ausgesprochen und unterscheiden uns deshalb von den übrigen Gliedern der Natur, insbesondere vom Thierreich. In diesem waltet nemlich, wie in der gesammten übrigen Natur allein das Gesetz der Stärke. Ueberwiegende körperliche Lust und überwiegender körperlicher Schmerz, die grössere sinnliche Begierde und der grössere sinnliche Abscheu üben hier die höchste Gewalt ungehemmt und unwidersprochen aus. Es findet im Thiere überall weder ein Wissen noch ein Gewissen statt; keine Erkenntniss weder des Wahren, noch des Guten, kein Vorsatz, keine Selbstbestimmung; das Thier wird durchaus nur getrieben. Gleich allem dem Naturreich allein Angehörigen ist es einem unüberwindlichen Schicksal unterworfen und ihm ganz dahingegeben.[62] In Folge dieser uns angebornen dualistischen Grundlage scheiden und bestimmen wir denn auch aufs genaueste diese faktischen Gegensätze. Wir erkennen in der Natur des Natürlichen jene Macht an, die im Weltall alle Theile ausser einander und zugleich in Verbindung erhält und der Trennung und Verbindung Wechsel- und Wesensbedingung ist, denn in einer Mitte

reinen Denkens verliert sich bei der Betrachtung und Behandlung dieses Begriffs unvermeidlich in den leeren Ungrund — in ein nothwendiges Wesen ohne Persönlichkeit, welches man den todten Abgott der Vernunft nennen könnte. Auf der andern Seite aber erklärt sich der Begriff der ersten Ursache durch die Stimme des Gewissens, durch einen Glauben und eine Liebe, welche höher sind als alle Vernunft, zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes. Diese doppelte Auslegung des Begriffs der ersten Ursache ist der Scheideweg, welcher jeder Philosophie vorgelegt wird, die grosse und entscheidende Wahl zu treffen (III p, XXVII—XXIX).

[61] III, 394. 395. [62] III, 396. 397.

zu sein ist ja das Wesen aller Naturwesen. Es gibt hier keinen wahren Anfang, kein wahres Ende, nur Mitte. Was in der Natur erfolgt, erfolgt nach dem Gesetze des Zusammenhangs aller ihrer sich gegenseitig voraussetzenden Theile, d. i. auf eine durchaus nothwendige, bloss mechanische Weise. Sie übt überall nur Gewalt, in ihr herrscht allein nur das Gesetz der Stärke.[63] Die Natur selbst ist der Inbegriff des Endlichen, der Anfang der Dinge.[64] Was aber nicht diese Beschaffenheiten in sich trägt und sich doch in seinem Dasein unwiderstehlich dem Menschen offenbart, das ist der Unbedingte, Ewige, — Gott. Er ist nicht bloss die Wurzel der Dinge, eine blind wirkende Naturkraft, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge sein soll. Er ist nicht, wie die Natur, der Inbegriff des Vielen, der durch das Viele seinem Inhalt nach bedingt ist, also die Vielheit; er ist der Eine, der nur ein einer ist, der Alleinige; er ist das Eine ohne Anderes im ausnehmenden, im höchsten Sinne — der Unvergleichliche; er ist das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen.[65] Er ist nicht nur Mitte, er ist der Anfang und das Ende — ein In-sich- und durch-sich-selbst-seiender; er ist aber nicht jener Anfang, der da ist die organische Einheit der durch das Causalitätsgesetz entstehenden und vergehenden Dinge, oder der da als Erstes der Dinge zu betrachten wäre, — weil unter den Dingen, an sich schon, kein Erstes besteht, und dann — weil er selbst weder entsteht noch vergeht wie die Dinge; sondern er ist der Ursprung und Zweck oder der Schöpfer aller Dinge, der Urheber des Causalitätsgesetzes selbst. Er wird nicht wie die Dinge der Natur von einem Andern getrieben, er ist selbst der Anfang aller Handlung, die reine Selbstthätigkeit. In der Natur gibt es nirgendwo ein reines Für-sich, die Natur selbst bestünde nicht ohne das dinglich Besondere; Gott aber ist der Selbstbestand *κατ᾽ ἐξοχήν*. Die Natur ist durch und durch dinglich, Gott rein persönlich; die Natur durch und durch Objekt, bewusstlos, Gott durch und durch Subjekt — substanzielles, lauteres Bewusstsein, Intelligenz. Und während die Werke der Natur nur Glieder einer nothwendigen Kette sind, sind Gottes Werke freie Schöpfungen; in ihm allein ist das Wesen der Freiheit offenbar; ihm allein ist sie kein unerforschliches Geheimniss.[66]

[63] III, 401. 402. [64] III, 399. [65] III, 236. [66] III, 43.

Diesen Urgegensatz können wir nur als diesen Gegensatz denken; wir können keinen Punkt darüber hinaus erdenken, in welchem diese Antithesen ihre letzte Synthesis fänden. Suchen wir nemlich mit den Mitteln der Demonstration nach den Beziehungen beider zu einander, so gerathen wir in ein Meer von Ungereimtheiten: Sehen wir auf die Natur, so lässt sich weder deren Selbständigkeit noch deren Abhängigkeit von Gott erweisen; sehen wir auf Gott, so lässt sich auch dessen schöpferisches Verhältniss zur Welt durchaus nicht als ein denkbares darstellen. Weil die im Weltall sich darstellende und mit ihr identische Welt lauter Anfang und Ende ohne Anfang und Ende ist, so ist es unmöglich, sie in sich selbst zu ergründen, sie aus sich selbst zu erklären derart, dass ihr Sein und Wesen sich als ein durchaus selbständiges Sein und Wesen, ja als das absolut alleinige Wesen unwidersprechlich offenbarete; aber ebenso unmöglich ist es auch das Gegentheil darzuthun: dass nemlich die Natur ein Werk und nicht Gott, dass sie nicht Schöpfer und Geschöpf zugleich ist.[67] In gleicher Weise wird immer der Voraussetzung des Unbedingten Unbegreiflichkeit anhaften, weil sie wohl eine Beziehung alles Bedingten auf ein Unbedingtes apodiktisch fordert, den wirklichen Zusammenhang zwischen beiden aber trotzdem in keiner Weise offenbart. Um also zu einer Einsicht in diesen Zusammenhang zu gelangen, müssten wir durch uns selbst vermittelst der uns zukommenden Denkkraft zu ergründen vermögen, wie aus dem absolut Einen, Unwandelbaren und Ewigen das Uneine, Wandelbare, Vergängliche und Zeitliche entweder ein für allemal habe entspringen können, oder wie es continuirlich von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorgehe aus jenem Unbedingten, nicht als ein Werk, sondern als ein in Wahrheit mit ihm Eines und

[67] III, 402. 403. Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret, ausschliessend mit gleicher Nothwendigkeit beides: Vorsehung und Ungefähr fördernd mit derselben rastlosen Emsigkeit das Untergehen wie das Aufgehen, den Tod wie das Leben — nie erzeugend, was allein aus Gott ist und Freiheit voraussetzt: die Tugend, das Unsterbliche (III, 425). Nach dem Gesetz der Causalität, das das oberste Princip der Natur ist und als solches auch nicht über die Natur hinausleitet, ist eine sich selbst anfangende Handlung unzulässig, und einem Verstande, dem nur Natur zu Grunde liegt, unbegreiflich. Ja mittelst des Causalprincips findet sich sogar, dass der Naturbegriff, geschieden vom Begriff eines Uebernatürlichen, ein erdichteter Begriff ist. (IV', XXXII. XXXIII.)

dasselbe. Wir vermögen weder das eine, noch das andere: Das Sein des Werdens oder der Zeitlichkeit ist und bleibt dem menschlichen Verstande ebenso unbegreiflich, als das Werden des Werdens oder das Entstehen einer Zeitlichkeit.[68] Es ist schlechterdings unmöglich, dass wir uns davon, wie ein Ding auch der Substanz nach zum Dasein gelange, oder wie es nur ein solches Dasein besitze, irgend eine Vorstellung machen, und darum ist eine Vorstellung des Schöpfers dieser Substanzen ebenso unmöglich. Unbesonnen und thöricht ist deshalb eine Frage nach dem Anfang oder Nicht-Anfang der Welt; sie versteht entweder sich selbst nicht, oder ist keiner Beantwortung werth. Denn dass die Welt nicht angefangen habe, was wir anfangen heissen, ist klar genug, weil sie sonst zugleich angefangen und auch nicht angefangen haben müsste. Dasselbe gilt aber auch im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen, also nicht angefangen und doch angefangen hätte.[69]

Es steht der denkende Mensch zwischen zwei sich ausschliessenden Gebieten: der Natur und Uebernatur, der Nothwendigkeit und Freiheit, des Bedingten und Unbedingten; er steht am Rande der Verzweiflung; denn Alles ist nichtig, ohne Einheit, wenn diese Gebiete nicht irgendwie zusammenfliessen. Aber was dem reinen Gedanken verborgen bleibt, ist dem menschlichen Individuum in seinem Leben aufgedeckt. Der lebendige Mensch selbst ist nemlich, in seiner Gesammtheit erfasst, ein diese Gegensätze verknüpfendes Wunder,[70] — ein Wunder, weil in ihm die Synthese obiger Antithesen auf wunderbare, unbegreifliche Weise vollzogen worden ist. Der Mensch ist sich dieser seiner Synthese auch vollkommen bewusst; das Sinnliche und Geistige, das Leidende und Thätige sind im Bewusstsein scharf als Vorstellung und Idee geschieden, ohne dass hiebei das Bewusstsein ihres gemeinsamen Ursprungs aus dem lebendigen Individuum verloren ginge.[71] Wie Vorstellung und Idee sind auch ihre Gegenstände und die daraus entspringenden menschlichen Handlungen

[68] III, 405. [69] IV^{b}, 160. 161. [70] III, 178. 398. [71] Aber der Mensch selbst ist nicht dieses erste Mass, dieser Geist an sich. In demselben Augenblicke, wo er sich schrankenlos wähnt, beengen ihn die Schranken seiner Endlichkeit, seiner Zeitlichkeit. Er ist zugleich und ebenso unmittelbar und wesentlich in demselben untheilbaren Augenblick Gott und Natur — Endliches und Unendliches, Ewigkeit und Zeit (III, 275).

geschieden. Der Gegenstand, der in der Empfindung an uns tritt, ist ein begränztes Wesen, eine Individualität; der Gegenstand der Vernunft oder des Gefühls ist kein Dingliches, Leidendes, — er ist das Leben κατ᾽ ἐξοχήν, durch das allein alles Dingliche seine bestimmte Form erhält. Was wir also im Gefühl inne werden, ist das, was die Ursache ist, dass wir leben und schaffen, — ist die leitende Idee, die ihrem Wesen nach das dem Bewusstsein sich darstellende Unbedingte ist.[72] Eine gleiche Scheidung nimmt der Mensch zwischen seinen Handlungen vor. Der Mensch bestimmt nicht sich selbst in seiner Individualität; er findet sie vor. Nun ist aber die Form des Lebens und der Trieb zum Leben und das Leben selbst im Wirklichen nur Eins; er findet also nicht bloss die Form, sondern auch den Trieb seines Lebens vor.[73] Dieser Grundtrieb, aus dem allein alle andern Triebe hervorzugehen vermögen, ist seinem Prinzip nach nichts anderes als das Sein des Individuums selbst oder das Vermögen zu sein, was es ist — der Instinkt geradehin;[74] er ist diejenige Energie, welche die Art der Selbstthätigkeit, womit jede Gattung lebendiger Naturen als die Handlung ihres eigenthümlichen Daseins selbst anfangend und alleinthätig fortsetzend gedacht werden muss, ursprünglich bestimmt.[75] Aus dieser Energie unsers Lebens fliesst denn auch unser Bewusstsein von der herrschenden Idee schlechterdings.[76] Diese und darum unser Leben selbst geht nach Einheit, Wahrheit und Gewissheit im individuellen Sein; und da dieses nur im ständigen Kampfe mit der Vielheit des natürlichen Lebens gewonnen werden kann, besteht das eigentliche Leben der Menschengattung in einem beständigen Sich-höher-organisiren — einem Gleich-werden-wollen mit Gott. In diesem unserm Leben haben wir das Geheimniss des bleibenden Lebens — eine Ahnung von Ewigkeit. Das Innere des rein menschlichen Triebes ist der eigentliche Sitz der Freiheit, das Geheimniss der Substanz.[77] Durch meine vernünftige Natur aber wird mir das Weitere evident, dass nicht ich das Mass dieses Triebes bin, dieser Geist an sich, dass ich im Gegentheil nur ein Lehen dieses Masses trage und

[72] II,62. Unser Selbstbewusstsein, wenn es soviel bedeuten soll, als: Wir erfassen unser Selbst in seiner lebendigen Individualität — ist kein Begriff, der erst erdacht zu werden brauchte, sondern eine Idee (VI, 200—204). Das Ich von heute ist nicht das von gestern, beide sind oft so sehr von einander verschieden, dass das eine sich gar nicht in das andere zu finden weiss (VI, 202). [73] I, 238. [74] III, 203. [75] I, p. XIV Anm. [76] VI, 487. 489. [77] VI, 137. 138.

ohne alles Mass bin, sobald ich mich auf mein reines, nacktes und blosses Ich mit seiner Selbständigkeit und Freiheit verwiesen sehe.[78] Durch sie weiss ich, dass, wenn überhaupt eine Fülle des Guten und Wahren vorhanden ist, sie nur da ist als der Ausfluss eines höhern Wesens, in dem ich selbst meinen Ursprung habe. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und ausser mir; es zwingt mich das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und ausser mir aus Liebe, durch Liebe.[79]

Eine Liebe ist dem Menschen gegeben, die den Tod unter die Füsse tritt, keinen Schmerz achtet und keine Lust. Ihr Saame geht auf in der Anschauung, Bewunderung und Achtung eines Andern. Alsdann verliert der Mensch sein Leben, um es zu gewinnen. Es erwacht der Instinkt seiner vernünftigen Natur, welcher nicht die Seele des Leibes, sondern des Geistes Seele zu erhalten, emporzubringen, herrschend zu machen strebt. Und hiemit, mit der Einsetzung einer Liebe, die den Tod überwindet und Unsterblichkeit gebiert, hat die Welt angefangen. Die Geheimnisse der Liebe und des Lebens durchdringt kein menschlicher Blick. Alles regsame Dasein fängt mit einer Begierde an, die ihren Gegenstand nicht kennt. Später und nur hie und da lüftet der treibende Trieb ein wenig seinen dichten Schleier. Aber jedes Leben, auch das dunkelste, fordert seine Erhaltung mit einem Nachdruck, der sein Recht ist Wer dies Recht anerkannt, es gefühlt hat, der vertraut ihm, er hat das Rechte gefunden und ihm ist wohl da, wo man nichts sieht und nichts weiss; wo die Welt angefangen hat.[80]

Zu einer Geisteserkenntniss, Gotterkenntniss, gelangen wir nur, weil der Geist Gottes unser Wesen durchscheint, sich in uns abspiegelt,[81] weil wir durch ihn sind — persönliche Wesen. Nur darum tritt auch um so klarer unser Geistesbewusstsein zu Tage, je prägnanter in uns Persönlichkeit, Freiheit, Selbständigkeit hervortritt. Mit der Höhe des Geistesbewusstseins hängt stets und innig die Erkenntniss des Geistes selbst zusammen.[82] Es wird

[78] III, 41; VI, 90. [79] III, 35. [80] I, 175. 176. [81] III, 276. [82] Briefw. I, 447. Gottes Bild im Menschen ist der positivste Unterricht, der sich gedenken lässt, die einzige Quelle aller Einsicht des Wahren, sowie aller Liebe des Guten (III, 483). Wäre Gott uns nicht auf diese Weise (dass er in uns lebet) gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst: was ausser ihm sollte ihn uns kund thun? (III, 276). Von unsern Ver-

jedesmal, wo starke Persönlichkeit hervortritt, in ihr und durch sie die Richtung zum Uebersinnlichen und die Ueberzeugung von Gott am entschiedensten zur Sprache gebracht. Sokrates, Christus, Fenelon beweisen mir mit ihrer Persönlichkeit den Gott, welchen ich anbete; er ist mir als Schöpfer dieser Persönlichkeiten erhabener, denn als Schöpfer des Sternenhimmels nach Gesetzen innerer Nothwendigkeit, denen er selbst in seinen Werken unterworfen ist.[83] Wir bekennen uns demnach zu einem von der Ueberzeugung: dass der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage — unzertrennlichen Anthropomorphismus und behaupten, ausser diesem Anthropomorphismus, der von jeher Theismus genannt wurde, ist nur Gottesleugnung oder Fetischismus.[84] Gott ist für den Menschen nur durch den Menschen der Gott der Menschen.[85]

Der Geist und die Idee stehen im innigsten Verbande; aber der Mensch ist von Zeitlichkeit so sehr durchdrungen, dass er nichts sein Eigen nennen kann, es sei denn gestaltet und geformt.[86] Auch den Geist unterwirft der Mensch diesem Gesetze; er gebiert jede Weissagung im Worte, in der Rede; in solcher Form allein hält er sie kommenden Geschlechtern fest. Wegen seiner synthetischen Stellung zum Idealen und Natürlichen kann der Mensch nichts, was er sich zu eigen machen soll, rein bestehen lassen, er vergeistigt die Natur und verendlicht den Geist; er findet für den Geist das Wort und für Wort, Blick und Geberde den Geist. Mit seinem sinnlich vernünftigen Wesen empfing der Mensch zugleich die Gabe, Inneres aus dem Aeussern, aus dem Offenbaren Verborgenes, Unsichtbares aus dem Sichtbaren zu verstehen, zu erkennen.[87] Darum ringt alle Sehnsucht nach

nunfterkenntnissen besitzen wir jedesmal nur so viel in unserer Gewalt, als der Geist eines Jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag (III, 307). Der Mensch, der seinen Gott nicht im Innern seiner Persönlichkeit und Freiheit und seiner die Natur überragenden Geisteshöhe erfasst, der hat keinen Gott, und wenn er es dennoch sagt, nichts als einen Götzen (III, 279; III, p. XX; IV[a], 250).

[83] IV[a], p. XXIII. XXIV. [84] III, 422. 423. [85] II, 287. [86] I, 284. [87] III, 215. 216. Alle verschiedenen Sprachen, welche Menschen geredet haben und reden, sind so viele zufällige Formen und Gestalten einer und derselben Menschensprache. Jede dieser besondern Sprachen kann untergehen; Menschensprache wird nie untergehen (I, 284. 285). Immer wird gelten: Wie die Gabe der Empfindung, so die Gabe des Ausdrucks (III, 214–216). Vgl. III, p. XX; III, 328—330. 269. 270. Hieraus schöpft die Wissenschaft ihren Werth und ihre Bedeutung: Soll das

dem Wort, sie will ausgesprochen sein; und auch sein tief innerstes Leben, den Gott der Vernunft, der sich uns in Sehnsucht, Ahnung und Gefühl dessen bekundet, was in sich alle Wahrheit, Schönheit und Güte schliesst, muss der Mensch zur Vorstellung, zum Begriff, zur Aussprache bringen. Die keiner Vorstellung fähige Idee klammert sich nothgedrungen an Vorstellbares. Das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls, der Ehrfurcht erregende Anblick der Sonne, des gestirnten Himmels ergriffen die Seele, und ehe der Mensch sich zu besinnen vermochte, fühlte er schon Regungen der Sehnsucht und Anbetung in sich entstehen. Dies ist der Augenblick, in welchem sich sein sittliches Organ zuerst äusserte. Aus allen diesen Erscheinungen wurde dem Menschen bald eine zur interessantesten und schliesslich zum Höchsten, von dem er als endliches Wesen sich durchaus abhängig fühlt. Der Gott als Substanz der Vernunft verliert dadurch freilich das rein Selbstoffenbarende, aber Gott wird auch nur dadurch zu einem Gegenstand des Verstandes und der Einbildungskraft,[88] — zu einer Vorstellung, die naturgemäss sich immer an den höchsten Gegenstand unserer Erkenntniss anklammern und von der Gediegenheit und dem Umfang der Erkenntniss selbst abhängen wird. Erweitert sich diese, so wird natürlich auch jene Vorstellung eines höchsten Wesens umfassender; zugleich kann es sich

in dem gegenwärtigen Augenblick erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, so muss das schaffende Wesen auch erhalten können. Unter den Erhaltungsmitteln des Lebens (desjenigen Lebens, welches sich selbst geniesst und allein den Namen des Lebens verdient,) ist uns keines bekannt, welches kräftiger sich bewiese als die Sprache. Die engere Verbindung zwischen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder (IV[a], 131). Unsere Theorien und Systeme verhalten sich zu Wesen und Wahrheit, wie die Sprache zur Vernunft, der Leib zur Seele, der Buchstabe sich zum Geiste verhält. Sie sind zum Aufbehalten für uns selbst und andere, zum Haben und Mittheilen, ein nothwendiges Geräth; aber so wie jedes Werkzeug lebendige Gliedmassen voraussetzt, nicht nur bei seiner Erfindung, sondern auch bei jedem nachherigen Gebrauche, ebenso Wissenschaft und Kunst (III, 565). Vgl. VI, 11 sq.

[88] IV[a], 47—51. Kann wohl irgend eine Erkenntniss, Tugend oder Schönheit gestaltlos zu uns kommen? Und das Unmögliche gesetzt: würde der Begriff in uns etwas sein, das uns lebendig machte und mit Lebendigem vereinigte? (III, 296.) Der Wilde, der vor dem Wasserfall auf sein Angesicht niederfiel, hat den wahren Gott vor Augen und im Herzen gehabt. Es ist allerdings ein ekelhafter Anblick, das Knieen vor einem Bilde, wenn man nicht weiss, was in dem Knieenden vorgeht, oder davon abstrahirt und nur auf das Bild achtet. Aber der Philosoph mit seinem blossen reinen Begriff von Gott fällt auch nicht mit ganzer

aber auch ereignen, dass der Mensch über der Beschäftigung, diese Vorstellung resp. diesen Begriff zu erweitern, die ihn bedingenden innern Gefühle vergisst, dass dann aber auch — also mit der Herrschaft des Verstandes, der durch Vorstellung und Begriff am Physischen hangen bleibt, — Gottesleugnung die Folge ist.[89] Aber Atheismus ist nicht begründet in der menschlichen Energie, er liegt nicht in der individuellen Anlage; wo er zum Vorschein kommt, — dies lehrt uns die Geschichte — da ist er immer erst lange nach der Verehrung einer Gottheit oder nach der Religion entsprungen, und er hat immer seinen Grund in einem Nachdenken, welches schon eine gewisse Uebung des Verstandes voraussetzt;[90] der Grund selbst liegt aber wiederum nicht im Nachdenken als solchen, sondern in der unrichtigen Stellung, die man dem Nachdenken anweist.[91]

Allem Nachdenken gehen nemlich die Offenbarungen durch die Sinne und deren Evidenz im Glauben vorher; durch das Nachdenken wird uns das *A* und *Ω* nie offenbar. Der Verstand (und in ihm ist doch das Nachdenken begründet!) steht, wie bereits nachgewiesen, in einem gleichen Abhängigkeitsverhältniss zu den Sinnen und zur Vernunft; letztere allein weisen dem Verstand die Gegenstände zu, deren er ohne sie völlig entbehrete.[92] Alle Erkenntnisse entspringen aus der unmittelbaren Anschauung, welche das vernünftige Wesen von sich selbst, von seinem Zusammenhang mit dem Urwesen und einer abhängigen Welt hat; die Form der menschlichen Vernunft (der Verstandesgehalt) aber ist in der allgemeinen Form der Dinge zu suchen.[93] Der Verstand ist also unterthan den Offenbarungen der Vernunft, diesem prinzipiellen Sic volo, sic jubeo! — diesem Urquell einer Erkenntniss Gottes.[94] Wo das Herz nicht mehr schlägt und treibt, wo die Gefühle schweigen, da bemüht sich umsonst der Verstand mit

Ergebung vor diesem seinem eigenen ungewissen Gedanken nieder auf sein Angesicht (III, 302. 303). In dem Zustande eines noch unausgebildeten Verstandes, worin oft ganze Völkerschaften beharren, zeigen sich Wissen und Glauben, die Zuversicht zu dem, was man sieht, und die noch festere und innigere zu dem, was man nicht siehet, dergestalt vermischt, dass sich aus diesem Zustande der Vermischung alle die befremdenden Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit: der rohe und verfeinerte Fetischismus sattsam erklären lassen. Das vernunftlose Thier, unfähig der Religion, ist auch unfähig des Aberglaubens und Götzendienstes (II, 56).

[89] IV[b], 53. 54. [90] IV[a], 47. [91] Religionsgeschichtliche Ansichten siehe IV[a], 47—66. [92] II, 59—61. [93] III, 530. 531. [94] III, p. XXXI; III, 200 sq.; VI, 141.

allen seinen Künsten, den mit Wunderkraft begabten Seher wieder aus der Gruft hervorzurufen.[95] Stückwerk ist alles menschliche Wissen; nur der Glaube an die mit der Vernunft uns zu Theil gewordene Offenbarung führt über dies Stückwerk hinweg.[96] Durch die Vernunft kommt uns alles Ansehn zu, und Heroismus erhält nur durch sie der an sich ohnmächtige Verstand — zum Beherrschen der Sinnlichkeit. Lässt aber der Verstand vom Vernunftglauben, so kann er sich nicht mehr der sinnlichen Machtvollkommenheit erwehren; denn einer Macht muss er unterthan sein. Lebt er nicht mehr in der Vernunft, dann verfällt er eben der Antithese des Göttlichen und wird, durch sie gezwungen und in sich ohne Licht, feindselig gegen das Licht — gegen die Vernunft — sich erweisen und als ein dunkler Körper vor die Sonne des Geistes treten und ihre Strahlen unterbrechen.[97]

Aber wenn auch alle unsere Erkenntniss von Offenbarung ausgeht, so ist deshalb die Wissenschaft noch nicht als eine überflüssige Beilage zu betrachten; sie ist ein nothwendiger Faktor aller menschlichen Erkenntniss. Die Substanz all unseres Wissens (Gott und Natur) muss geglaubt werden; aber so lange die Substanz des Glaubens nicht in unser Wissen eingegangen ist, ist es für uns ganz ungestaltet, darum unerkennbar. Wie wir unserer Natur gemäss eine Sprache erzeugen und verstehen; so müssen wir auch alle Offenbarungen zum Wissen oder zur Wissenschaft erheben. Wahr aber ist diese Wissenschaft selbst nur, wenn sie ist der von sich selbst und von Gott zeugende Geist.[98] Unser Denkvermögen ist eben kein Apoll, sondern nur die Priesterin des Gottes. Solchen Aussprüchen, welche in einer a priori'schen Verstandesgesetzgebung gründen, unterwirft sich weder die Natur noch Gott selbst; von den ihnen beigemessenen Prädikaten geht alsdann eines nach dem andern verloren, bis das leere Wort übrig bleibt und mit ihm der Apoll seinen Thron allein behält. Reine Verstandeswissenschaft führt immer vom lebendigen Gott ab — zur Meinung, es sei kein lebendiger Gott.[99]

[95] II, 112. [96] IV^{a}, p. XLII—XLIV. Nicht eine alle Wunder vertilgende Wissenschaft, sondern ein neben der Wissenschaft bestehender, ihr unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann, und auch den Menschen wunderthätig schuf, ist, dürfte man sagen, die vernünftige Seele selbst, und deswegen nicht nur älter als alle von Menschen erfundenen Systeme und gelehrten Künste, sondern auch als eine Kraft unmittelbar aus Gott über sie alle wesentlich erhaben (II, 55). [97] VI, 59. [98] IV^{a}, p. XLIII. [99] II, 472 sq.

Aber nicht die Verstandesthätigkeit trägt die Schuld davon, dass der Mensch zu dieser alles Dasein vernichtenden Erkenntniss gelangt; die Schuld nimmt der Mensch auf sich, wenn er vom Verstand eine Leistung fordert, die dessen Kräfte weit übersteigt; der Verstand ist gar nicht dazu angethan, eine solche Erkenntniss Gottes, der Welt und unseres eigenen Wesens aus eigenen Mitteln hervorzubringen, wie das Verhältniss fordert, welches allein Religion genannt werden kann, — die wechselseitige Vereinigung der imbecillitas hominis und securitas Dei. Der Bund eines guten Gewissens mit Gott kann nicht errichtet und gehalten werden mit einem gänzlich unbekannten Wesen oder mit dem, das wir nur ersonnen und erdichtet haben, und Gott heissen, obgleich es von sich nicht weiss und noch weniger von uns; er kann allein mit einem wahrhaft wirklichen, im allerhöchsten Grade sich seiner selbst bewussten, d. i. persönlichen Wesen statthaben, — mit dem lebendigen Gotte, der dem Menschengeschlechte menschlich offenbar wird und geworden ist.[100] Wo die Gesinnung nicht die religiöse Grundlage bildet, da greift der Atheismus Platz. Gott thut sich dem Herzen kund und verbirgt sich denen, die ihn mit dem Verstande suchen.[101] Wir können keinen andern Gott erkennen als den, der in uns Mensch wurde,[102] auch nicht durch bessern Unterricht; denn wie sollten wir diesen Unterricht nur verstehen? Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe sind keine Bilder, sondern Kräfte, von denen man die Vorstellung nur im Gebrauche selbsthandelnd erwirbt.[103]

[100] II, 480—482. [101] IV', 240. 241. [102] IV', 240. 241. Der theomorphisirte Mensch anthropomorphisirt Gott (III, 418). Es ist nicht gut, den Namen Gottes auch einem nicht lebendigen oder nicht persönlichen Gotte, der nur der da ist, ohne zu sich selbst sagen zu zu können, Ich bin der Ich bin, beizulegen. Denn die Zweideutigkeit, welche dadurch hervorgebracht wird, dringt durch alle übrigen Theile der natürlichen Theologie, verwirrt ihre Sprache, so dass es oft die grösste Mühe kostet, den untergeschobenen Sinn von dem natürlichen der Worte zu entblössen; und bringt zuletzt eine Vermischung von Deismus und Theismus zu Stande, wobei mit dem grössten Verluste für Verstand und Herz, die Phantasie allein ihre Rechnung findet (II, 476 Anm.). Wenn man die grossen Gegenstände der Sittenlehre und Religion aus blossen Begriffen in ihrer Wahrheit begründen will, dann wird Freiheit zum Gespenst, göttliche Vorsehung zum Problem Alle Offenbarung, die nicht bloss individuell ist, kann nur eine menschliche Offenbarung sein, keine göttliche (Briefw. I, 342). [103] III, 278. 279. Wir als bewusste Ich sind nicht die Begründer der höchsten menschlichen Fordernisse, sondern vielmehr

Irgend eine Religion hat jedermann, d. h. eine allerhöchste Wahrheit, an der er alle seine Urtheile, einen höchsten Willen, an dem er alle seine Bestrebungen misst; Religion hat ein jeder, der nur mit sich selbst Eins ist, überall gewiss derselbe ist. Aber es ist nicht gleich, wie beschaffen seine Religion sei. Die Religionen gruppiren sich vor Allem in zwei wesentlich verschiedene Qualitäten — in Christenthum und Heidenthum, Gottesdienst und Abgötterei. Eine dritte zwischen beiden ist nicht möglich. Wo die Abgötterei aufhört, fängt das Christenthum an und wo letzteres anfängt, hört ersteres auf. Ich kann nur dem Geist oder dem Bild huldigen. Wer sich von dem Unsichtbaren, der rein innerlichen Wahrheit weg dem Sichtbaren zuwendet und den Buchstaben für den Geist nimmt, der ist Götzendiener.[104] Diese Unterscheidung von Christenthum und Heidenthum steht in der innigsten Beziehung zu den zwei grossen Gruppen der Philosophie, der Spinozistischen und Platonischen, — freilich nicht derart, dass die Philosophie prinzipiell das Christenthum oder das Heidenthum erzeugte, sondern dass die eine die christlichen, die andere die naturalistischen Prinzipien durch den Verstand dem Menschen offenbart. Wem Alles Du, nichts Ich, oder wem Alles Ich, nichts Du ist, dessen Religion wird nur sein Abgötterei oder Atheismus, und dessen Philosophie Naturalismus oder Idealismus. So wie sich aber im menschlichen Bewusstsein die Wahrnehmungen des Sinnlichen von den Vernehmungen des Uebersinnlichen mit Klarheit zu unterscheiden anfangen, beginnt Christenthum und Glaubensphilosophie.[105] Naturdienst ist die Religion der Heiden, Gottesdienst die Religion des Christenthums,[106] wesentlich pan-

die Zerstörer von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Tugend, Recht, Religion; das Begründende ruht vor allem Bewusstsein, denn es giebt den Inhalt dem Bewusstsein ab; es ist das Geniale im Menschen, das den Menschen zwingt, sich aus den Tiefen seines Wesens jene Fordernisse hervorzuschaffen, es ist diejenige Energie, welche die Art und Weise ihrer Selbstthätigkeit, durch deren Kraft man sich jede ihrer Handlungen als alleinthätig angefangen und fortgesetzt denken muss, ursprünglich bestimmt (W. v. Humboldt s. W. I, 201 sq. aus der Beurtheilung Woldemar's). Ein Beispiel kann sich selbst als Beispiel nicht aufdringen, gar nicht geben; es muss genommen werden; und wie es genommen wird, so ist es... Die grossen Männer geben uns nicht das Mass, womit ich sie und das Gute messe, sondern ich habe dies Mass, einen ursprünglichen, unabhängigen Erkenntnissgrund des Guten in mir selbst, und könnte, wenn es nicht so wäre, unmöglich vom Guten je etwas erfahren (III, 280. 281).

[104] VI, 239—241. 189. [105] II, 56-58; III, 394. 395. [106] IV*, p. XXV.

theistisch die eine, anthropomorphistisch die letztere. Zwischen beiden besteht ein fortdauernder Kampf in der Menschengeschichte, ein Kampf der Kinder Gottes wider Titanen, ein Kampf der unsichtbaren Kirche der Philosophie und ihres innersten ewigen Geistes (des Prinzipes der Moralität) gegen den mannichfach wechselnden und Aeusserliches hervorbringenden Buchstaben.[107]

Die Religion des Christenthums ist Gottesdienst, Tugendübung; sie lehrt uns durch ein göttliches Leben Gott inne werden; sie lehrt uns, dass ohne Moralität keine Religiosität sei[108] und ohne Religiosität kein Frieden Gottes, in dem allein der Genuss und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe wohnt.[109] Darum ist aber auch Christenthum in dieser Reinheit aufgefasst allein Religion; denn es repräsentirt allein den Kampf des Geistes wider die sinnliche Natur bis zum endlichen Siege.[110] Es steht in dieser Beziehung über aller Vergleichung mit andern Religionen durch die Lehre eines fortdauernden Wunders, welches von jedem erfahren werden kann, — Wiedergeburt durch höhere Kraft.[111] Durch diese Wiedergeburt soll sich die endliche zufällige Natur im Ewigen finden. Wenn der vierte Sohn der Maccabäerin, nachdem er gleich seinen Brüdern die schrecklichsten Martern unerschütterlich ausgehalten, nun freudig mit den Worten stirbt: Schön ist es Menschen Hoffnung aufzugeben und Gott allein sich zu vertrauen, so spricht jedes menschliche Herz ihm die erhabenen Worte nach, zeugend, dass ein Gott sei und ein Geist aus Gott in des Menschen Brust, unüberwindlich der Sünde und dem Tode. Und nun Er, „der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus der Angel, den Strom der Jahrhunderte aus dem Bette hob, und noch fortgebietet den Zeiten!" — Wer mag bekennen, dass Er war und zugleich sprechen: es ist kein Gott, keine Vorsehung, keine waltende Liebe über dem lichtlosen Schicksal.[112]

Religion ist das Offenbarmachen des Göttlichen im Menschen durch Wort und That. Das Mass der Wiedergeburt, jene Fähigkeit der Erhebung zu Gott, liegt ganz in uns und Christus ist nur der reinste Repräsentant dieser unserer angebornen religiösen Thathandlung. Wäre das Uebernatürliche nicht in uns, wäre kein

[107] IV*, p. XLVIII. LIII. [108] IV*, p. XXV. XXVI. [109] IV*, 212. 213. [110] III, 428. [111] Briefw. II, 147. [112] III, 426—428.

Sokrates, kein Christus möglich gewesen. Jene eine Christusthat ist nichts, als die in die Erscheinung getretene ideale Menschennatur, und der sie vollführte, nemlich Christus, ist eben das hohe Vorbild jedem Menschen, der da das Tiefstinnerliche aussprechen soll und will. Nur durch ein Leben, wie das seine war, kommt im Einzelnen die Menschenidee oder die Persönlichkeit in ihrer Reinheit immer mehr zur Erscheinung. Gottes Wiedergeburt im Menschen ist die Geburt des Sohnes Gottes auf Erden. Sie ist nicht auf einen einmaligen Vorgang beschränkt; die Möglichkeit des Eintritts ist eine unbestimmbare. Wir stehen zu jener Geburt im Stalle zu Bethlehem und seinem Helden, wie wir überhaupt zu einem Tugendhelden und seinem Siege über die Leidenschaften stehen. Der erhabene Lehrer dieses Glaubens, in dem alle Verheissungen desselben schon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit sagen: Ich selbst bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, dass meine Lehre wahrhaftig und von Gott ist.[113]

Christenthum ist in solcher Auffassung ein Wesenstheil der Weltgeschichte; die Geschichte des Christenthums bildet den Kern der Geschichte der Menschheit, denn ihr Inhalt besteht in den geheimnissvollen Wegen und Mitteln göttlicher Offenbarungen an die Menschen;[114] er ist geradehin die Mystik der Geschichte, das Wesen der Religion. Das Wesentliche aller Religionen aber, d. i. der Geist des Christenthums, der in der Geschichte gewirkt und wirkt, ist Gottesfurcht und Tugend, und in ihnen ist allein der Gottesdienst der Völker repräsentirt.[115] Es sind deshalb aber auch alle Theologien und Offenbarungsgeschichten, als aus einer Quelle entsprungen, ihrem innern Gehalte und mystischen Theile nach gleich wahr, in allem ihrem äussern Wesen aber für gleich fabelhaft und irrgläubig zu halten.[116] Denn alles Verwechseln des Buchstaben mit dem Geiste, alles Hangen an Worten und buchstäblichen Lehren der Religion schafft Aberglauben, ist Lamadienst.[117] So lange also unsere Priester eine andere als die reine, heilige, innerliche, wahre Lehre predigen und nicht Gott allein das Uebrige befehlen, so lange sie uns nach dem Himmel sehen heissen nur darum, weil er uns die Erde düngt, so lange sie

[113] IV^a, 212. [114] III, 254. 255. [115] Briefw. II, 144—146. [116] l. c. II, 155. [117] l. c. II, 143.

den Geist erniedrigen zum Koth: so lange sind sie hassenswerther als der Gottesleugner.[118]

Aus dem Bisherigen dürfte schon Jacobi's Auffassung der sogenannten positiven Offenbarung erhellen.[119] Dieselbe präcisirt sich in einer Darstellung der „Classe der ganz Auswendigen“ — jener, die nichts in sich zu haben behaupten, was nicht von aussen in sie gekommen wäre. Sie vertrauen, sagt er, bloss ihren Sinnen, d. h. sie leugnen die höchste Autorität der Vernunft und des Gewissens, inwiefern sie die höchste sein soll. Nicht das innere Wort, sondern ein äusseres soll über das, was wahr und gut ist, absolut entscheiden; denn die Menschen würden ja nach ihrer Behauptung von Gott durchaus nichts wissen, wenn er ihnen sein Dasein nicht durch ausserordentliche Gesandte hätte verkündigen lassen. Nur die Wahrheit der Sendung gestatten sie zu prüfen. Findet diese sich bewährt, so darf der Inhalt der Lehre weiter nicht vor der Vernunft und dem Gewissen untersucht werden; — unbedingte blinde Unterwerfung ist Pflicht. Der Irrlehren würde kein Ende werden, wenn Vernunft und Gewissen giltig einzureden, ja das grosse Wort zu führen haben sollten. Einheit und

[118] II, 428; Jacobi an Fichte 1799 p. 43 Anm. Es wird überhaupt nie genug erwogen, was für ein unendlicher Unterschied zwischen Bild und Sache, zwischen Begriff und Anschauung ist. Welche Menge der entgegengesetztesten Dinge können wir nicht im Begriffe zusammennehmen, auf einander folgen lassen? Viele denken sich Himmel und Hölle und ihnen ist bei dem einen ungefähr zu Muth, wie bei dem andern. Darum überwiegt so häufig sinnlicher Reiz die Vorstellungen von den schrecklichen Plagen der Zukunft: und darum ist es so ein Lumpenkram um alle auswendig gelernte Religion und Moral (I, 196. 197). Es ist so wenig wahr, dass der gemeine Mann unter uns Christen eine reelle Erkenntniss von göttlichen Dingen habe und aus seiner Religion die ächtesten Beweggründe zu einem tugendhaften Leben schöpfe, dass man dieses nicht einmal gewöhnlich bei Leuten, welche eine sorgfältigere, und oft gelehrte Erziehung genossen, anzutreffen pflegt. Es fällt nur zu sehr in die Augen, dass unser grosse Haufen im Grunde noch immer Gott als einen eigensinnigen Despoten betrachtet, der nach eigenem Gefallen Gutes und Böses austheilen kann. Ideen dieser Art stecken den edelsten Theil der Seele mit einem tödtlichen Gifte an. Solch ein Abergläubiger kennt weder Tugend noch Laster mehr: er will nur den Mächtigen gewinnen; und wo ist eine Thorheit, ein Gräuel, der nicht Wurzel fasst in diesem Boden? (VI, 337. 338.)

[119] Die Meinung, es sei kein lebendiger Gott, entstand überall und griff um sich mit reissender Gewalt, sobald der Glaube an göttliche Herablassung in sichtbarer Fürsorge für den Menschen und in Theilnehmung an dem Thun und Lassen eines Jeden insbesondere nachliess und positive Religion verschwand (II, 480). Vgl. II, 466—491; I, 196. 197.

Festigkeit des Glaubens würde nie entstehen können. Es bleibt nur der Weg der Autorität: Glaubenszwang durch gegenwärtige oder hinlänglich bezeugte Wunder. Und wer sich dieser Autorität widersetzt, indem er (Jacobi zählt sich natürlich selbst darunter)[120] wähnt, behauptet und lehrt: es gebe in dem Menschen selbst eine höhere, die Autorität nemlich der Vernunft und des menschlichen Gewissens, — der glaubt und vertraut sich selbst mehr als Gott, der ist verflucht.[121] Zugestanden, sagt Jacobi, dass uns die Schrift vorliegt und vorliegen muss, wenn wir überhaupt lesen sollen; aber nicht die Schrift liest, wir lesen aus der Schrift den Geist heraus — nach unserer Fähigkeit.[122] Wir sehen ja dasselbe an unsern Kindern. Sie gehorchen dem Ansehen, ohne vorerst den Sinn des Vaters zu begreifen. Dieser geht erst durch die Befolgung allmälig in sie über; ihr Verstand erwacht, sie erkennen den Vater. Aber keine Erziehungskunst, kein Unterricht war vermögend, sie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniss aus dem Leben selbst erwuchs.[123] Nur wo Geist ist, kann der Geist wecken. Jedes Bestreben geht aus uns selbst hervor.[124]

In dem Glaubensbekenntnisse: es könne nur derjenige Gott für den Menschen von Bedeutung sein, der den Menschen theomorphisirte, um von diesem selbst wieder anthropomorphisirt zu werden,[125] — liegt der ganze Inhalt und die Bedeutung der Ethik Jacobi's überhaupt. Das re-

[120] Wir bekennen uns zu einem von der Ueberzeugung: dass der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage — unzertrennlichen Anthropomorphismus, und behaupten, ausser diesem Anthropomorphismus ist nur Gottesleugnung oder Fetischismus (III, 422. 423 vergl. V, 389). [121] III, 336–338. [122] III, 270 sq. [123] IV', 243. [124] III, 563 sq. Das Glaubensbekenntniss Jacobi's spricht sich in folgender Stelle aus: 1) die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist keine Offenbarung in Bild und Wort, sondern ein Aufgehen im innern Gefühl. 2) Die also göttlich mitgetheilte Wahrheit kann missverstanden, sie kann verdunkelt und missdeutet werden; der Mensch wird irren und sündigen, weil er 3) als endliches Wesen, als Creatur, obgleich nach Gottes Bilde geschaffen, dennoch Gott nicht gleich sein konnte; ein blosses Automat aber nicht sein sollte. Alle Erscheinungen der Natur sind Träume, Gesichte, Räthsel, die ihre Bedeutung, ihren geheimen Sinn haben; es sind verborgene Zeichen, die einen Schlüssel fordern, welchen auch diejenigen, die eine Offenbarung glauben, zu derselben Auslegung bedürfen, und welcher selbst die Absicht, die einzige Absicht einer Offenbarung und der Beweis ihrer Eingebung sein könnte (III p. XX—XXII. Vgl. III, 337. 329; VI, 89. 139. 149. 153. 177. 192.) [125] III, 418. 278. 279; II, 480—482.

ligiöse Gefühl ist die Grundlage der Menschheit; aus ihm und durch dasselbe erwächst die Tugend.[126] Eine jede Tüchtigkeit zu einem Zwecke ist eine Tugend. Die Frage nach der höchsten Tugend ist die Frage nach dem höchsten Zwecke.[127] Der höchste Zweck kommt uns aber nur zu im Glauben; er muss uns durch den Glauben gegeben sein, ehe wir uns zu ihm hinauforganisiren können. Wenige Menschen erwägen, was ihnen alles mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verloren geht. Unsere sittlichen Ueberzeugungen gehen alle unter, wenn uns das sittliche Urwesen als ein sittliches d. i. persönliches Wesen, welches das Gute will und wirkt, verschwindet.[128] Ohne Religion hält der Mensch nicht sich, nicht andern Wort.[129] Ohne den inwendigen Geist weiss er von keiner Ehre.[130] Es existirt keine Tugend ohne Glauben, wenn sich dieser auch erst in der Tugendübung als beseligend erweist. Zur Ehre Gottes und nach seinem Bilde ist der Mensch geschaffen; zur Ehre Gottes und nach seinem Bilde soll der Mensch leben: Das ist seine Bestimmung, sein höchster Ruhm.[131] Nie aber wird es ihm gelingen ohne die Kraft des innern Glaubens an den Unsichtbaren, mit Festigkeit den Kampf gegen die äusserliche Lehrweisheit des Sichtbaren zu bestehen.[132] Der Vernunft gehört jene herrschende Idee, wodurch allen übrigen Ideen und Gefühlen ihre Stelle angewiesen wird und ein höchster unveränderlicher Wille in die Seele kommt; sie entwickelt in sich selbst jenen auf unüberwindliche Liebe gegründeten Glauben und mit diesem Glauben jenen heiligen Gehorsam, der die edelste und höchste Kraft des Menschen, der die Krone seiner Freiheit ist.[133]

Der reinste Trieb, der Grundtrieb des Menschen, ist das Leben und Lieben Gottes im Menschen, so wie dies in der Vernunftoffenbarung dem Einzelmenschen unausgesetzt gegenwärtig ist. In ihm gründet das uns einwohnende „Leben in Beständigkeit“, dessen Idee die Leistungen des Triebes selbst reflektiren, und wodurch der Geist als das Wesen des Begriffs sich bekundet, die Ich-Reflexion selbst durch diese beständige Grundlage der Endlichkeit entrückt wird. Darin beruht alle menschliche Würde, und der menschliche Grundtrieb tritt in der Geschichte nur zu Tage, als sich in diesem würdevollen Selbst gewinnend

126 IV*, p. XLVI. 127 VI, 139. 128 IV*, p. XLVII. 129 III, 540.
130 IV*, 245. 246. 131 V, 94. 132 IV*, p. XLVII. XLVIII. 133 V, 194.

und erhaltend, wo dem Naturleben (dem Hingegeben-sein an die Leidenschaften und Begierden) ein Leben in Gott (ein sittliches Leben) sich überordnet. Gottes Lieben und Leben im Menschen ist des Menschen sittlicher Trieb, die wahre eigentliche Menschenenergie; ohne dieses würde dem Menschen alle sittliche Fähigkeit mangeln; denn Gott allein will und wirkt aus sich das Gute; und nur so weit Gott in uns will und wir uns diesen unüberwindlichen göttlichen Willen zu eigen machen, besitzen wir moralische Freiheit, die so wenig in einer unseligen Fähigkeit besteht, widersprechende Dinge, das Gute wie das Böse, zu wollen, dass wir bloss, insofern uns diese unselige Fähigkeit beiwohnt, nicht frei sind. Freiheit können wir uns nur insofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft in uns zum Guten bewusst sind.[134] Gottes Wirken ist der dem Menschen einwohnende sittliche Instinkt, die angeborne Tugendfertigkeit, ohne welche der Mensch so wenig bestimmt werden könnte, freiwillig sich zur Tugend — der selbst erworbenen eigentlichen Tugend — anzustrengen, als der Stein bestimmt werden kann, aus eigener Bewegung in die Höhe zu steigen.[135] Die Tugendkraft geht also unmittelbar aus dem Geiste hervor und ist dessen Leben, Weben und Wirken. Deshalb kann sie aber auch nicht gemein gemacht, nicht erhalten, vermehrt und fortgepflanzt werden durch äusserliche Einrichtungen und Anstalten, sondern nur durch gegenseitiges Beispiel. Sie ist überall, wo sie ist, Person, nie in blosser Repräsentation. Alle äusserlichen Einrichtungen, die in Bezug auf sie gemacht werden können, helfen ihr nur negativ, räumen ihrer Entstehung und Wirksamkeit nur Hindernisse aus dem Wege.[136] Aber die blossen Triebe zum Guten und Edlen sind ungeläutert und sich selbst

[134] III, 324. Der Mensch ist durchaus gebrechlich und wandelbar in seinem Thun; aber wo er noch einige Grösse, einige Standhaftigkeit zu beweisen vermag, da vermag er es allein durch irgend einen hohen Begriff, der in seiner Seele herrschend geworden ist; da handelt er aus Vernunft, die das Gefühl der Gottheit und ihrer Kraft ist (V, 215). Warum diese Kraft, die der Geist selbst des Menschen — das Vermögen in ihm ist, wodurch er sein Leben in sich hat, — dennoch nicht jeden Widerstand überwindet; also uns nicht wirklich frei sein, sondern nur nach Freiheit, annähernd, streben lässt, ist ein undurchdringliches Geheimniss. Es ist das Geheimniss der Schöpfung; der Vereinigung des Endlichen mit dem Ewigen; des Daseins einzelner persönlicher Wesen (III, 324). Vergl. IV', p. XLVII. [135] V, 435. [136] VI, 217. 218.

überlassen noch nicht Tugend, sie sind nur ihre Elemente.[137] Erst wenn Gottes Wille unser Wille, wenn Gottes Leben unser Leben geworden und diese Uebereinstimmung in unser Bewusstsein eingetreten: dann erst besitzen wir die Tugend. Diese ist kein unmittelbares Geschenk Gottes, sondern eine individuelle Errungenschaft. Die Energie ist unmittelbar, die Idee aber erwächst erst aus der Uebung. Nur aus dem Genusse der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften.[138]

Der Mensch erhebt sich über das Thierische durch Weisheit, Güte und Willenskraft. Aus diesen Haupt- und Grundtugenden gehen die andern insgesammt: Gerechtigkeit, Mässigkeit, Standhaftigkeit, Selbstbeherrschung, Treue, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Grossmuth — jede edle liebreiche Gesinnung — gleich Zweigen aus den Hauptästen hervor. Diese Eigenschaften, deren Vereinigung den tugendhaften Charakter ausmacht,[139] sind um ihrer selbst willen wünschenswerth. Sie gehen überhaupt aus keinem Bedürfnisse, sondern aus einem Ursprunge hervor, ebenso unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, als von der Begierde nach Glückseligkeit. Die Tugend kann ihren Werth von keinem

[137] V, 185. [138] IV'. 241. Die Alten nannten eine Seele schön und schöner, wenn sie leicht und leichter durch ihre Hülle dringt, überall Seele offenbar macht: — so empfangen wir von dem bessern Menschen, ohne zu wissen wie, den Saamen seiner Aehnlichkeit; er strahlt uns sein Bild ins Gemüth uud wir lernen froh — wie man sich selbst im Anschauen eines Andern verliert — lernen Freundschaft, Religion, Patriotismus — Jede Tugend; Alle Wahrheit (V, 419). Die angeborne Liebe des Anständigen, ihre Thätigkeit, ist die natürliche Tugend des Menschen, seine besondere eigenthümliche Lebenskraft, durch welche der Mensch, als Mensch, ist oder nicht ist. Und diese natürliche wird zur eigentlichen Tugend, wenn die Liebe des Anständigen im Menschen zur unumschränkten Herrschaft gelangt und sich als eine Fertigkeit beweist, das Angenehme überall dem Anständigen freiwillig nachzusetzen (V, 439. 440). [139] Der Charakter sitzt nicht im Verstande, sondern im Herzen (V, 170). Aus dem Herzen kommt die gute und die böse Lust eines Menschen und diese gute oder böse Lust eines Menschen macht seinen Charakter aus (VI, 134). Insofern sich im Charakter des Menschen das Beständige der Menschennatur ausdrückt, und derselbe sich das Vermögen anmasst, beständig zu sein aus eigener Kraft, erweist er sich als Mann von Ehre. Ein Mann von Wort und ein Mann von Ehre ist gleichbedeutend. Wer einen Vorsatz fassen und dabei bleiben, aus Entschluss handeln kann, ununterstützt von gegenwärtiger Neigung, ja der gegenwärtigen Neigung, Gemüthsbewegung, Leidenschaft sogar entgegen, von dem sagen wir, dass er Charakter habe, dass er ein Mann sei (VI, 143).

andern Gut, auf welches sie als Mittel zu einem Zwecke sich bezöge, von keiner Absicht ausser ihr, von keinem, selbst göttlichen, Lohne hernehmen. Denn warum sollte Gott die Tugend belohnen, wenn sie nicht an sich gut und wünschenswürdig, an sich wohlgefällig wäre? So müsste er selbst auch nur darum Wohlgefallen an ihr haben, weil er sie belohnte? und wir hienieden ihn nur darum anbetungswürdig finden, weil er mit willkürlichen Geboten Lohn und Strafe verbinden, und auf diese Weise Gutes und Böses einsetzen, aus Nichts erschaffen könnte.[140] Der tugendhafte Charakter ist der Inbegriff oder die Vollkommenheit von etwas an sich Wünschenswürdigen und wird um seiner selbst willen begehrt: Eine Eigenschaft, die wie das blosse Dasein kein Minder oder Mehr, folglich keine Bestimmung des Unterschiedes zulässt. An dieser Eigenschaft, an und für sich selbst wünschenswürdig zu sein, kann aber die Tugend ebenso wenig erkannt, als verglichen werden; denn diese Eigenschaft hat die Tugend mit jedem unmittelbaren Gegenstande eines natürlichen Triebes gemein. Es gibt keinen Erkenntnissgrund des Wünschenswürdigen und Guten ausser dem Begehrungsvermögen — dem ursprünglichen Begehren und Wollen selbst. L' intelligence du bien est dans le coeur, sagt ebenso tiefsinnig als erhaben Paskal.[141] Wohlgefühl ist Grundeigenschaft der Seele; denn das Leben ist ein Gut an sich, und wir sind und leben nur durch die Aeusserungen unserer Thätigkeiten. Jede Kraftäusserung aber hat eine gewisse eigenthümliche Wollust, welche die Thätigkeit selbst allemal erhöht, vollkommener macht, vollendet. Und beide sind so unzertrennlich verknüpft, dass man die Thätigkeit von ihrem Wohlgefühl nur zweifelhaft unterscheiden und z. B. kaum bestimmen kann: ob wir das Vergnügen des Lebens wegen oder das Leben wegen des Vergnügens suchen. So könnte man auch von der Tugend sagen, dass sie die höchste Wollust; von dieser höchsten Wollust, dass sie Tugend in ihrer Vollkommenheit — die Seligkeit der Götter sei.[142] Der höchste unvergleichbare Werth der Tugend kann also nur freiwillig anerkannt werden; habe ich ihn aber einmal anerkannt, so bin ich mir mit diesem Willen auch eines höheren Triebes, als seiner Quelle, und durch diesen Trieb eines höheren Gegenstandes bewusst, vor wel-

[140] III, 318—320. [141] III, 321. 322 u. Anm. [142] V, 441. 442.

chem jedes andere, Glückseligkeit genannte Ideal der Einbildungskraft wie ein Schattenbild verschwindet.[143]

Doch einer solchen Erkenntniss zum Trotz gelingt es dem Menschen in seiner Schwäche und Hinfälligkeit nicht, dass ihm das Schickliche allein angenehm, das Unschickliche allein und überall zuwider, die Erfüllung jeder Pflicht eine Lust wäre. Er kann durch Bestimmungen in seinem Innern die Natur der Dinge nicht verändern und bleibt ein bedürfnissvolles, einem Heer von äusserlichen Uebeln und der schmerzlichsten Zerstörung preisgegebenes Wesen. Abhängig selbst im Erwerbe, in der Anwendung und Erweiterung seiner Tugenden; von Unzulänglichkeit umgeben und durchdrungen, sieht er sich von Selbstgenugsamkeit so weit entfernt, dass er diese — aus und nach sich selbst — sogar als etwas überhaupt Unmögliches betrachten muss. Darum kann er sich in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung — den lebendigen Tod eines solchen Daseins — auch nicht lieben; und darum ist es ihm auch Triumph und höchstes Gut, mit seinen Ahnungen aus sich herauszugehen, sich emporzuschwingen — unbegreiflich! — mit überschwenglicher Liebe zu einem überschwenglichen unanschaubaren Gegenstande, der sich ihm allein durch die Wirkung dieser Liebe darthut: einer Liebe, die den Menschen fähig macht, zu hoffen und mit Zuversicht zu glauben, was der sinnlichen Vernunft allein (dem auf die äussern Sinne gegründeten Verstand) unmöglich schien.[144] Liebe ist Leben und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen; sie äussert sich vor Allem in doppelter Richtung: die lebendige Natur zielt als sinnlicher Trieb, als Prinzip der Begierde, auf das Endliche; oder sie zielt auf das Ewige als intellektueller Trieb, als Prinzip reiner Liebe.[145] In der erregten Liebe selbst wohnt die

[143] III, 323. 324. Alle Dinge haben in ihrer Natur etwas Göttliches. Die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens ist Ausdruck eines göttlichen Willens. Dieser Ausdruck in der Kreatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft, es zu erfüllen, nothwendig mitgegeben sein muss. Die Anwendung und Entwicklung dieser Thätigkeit ist der eigenthümliche Zweck ihres Daseins, ihr höchstes Gut, für sie ist diese ungehinderte Kraftäusserung selbst das an sich Wünschenswürdige (vergl. IV', 34; V, 450). Freude ist jeder Genuss des Daseins; so wie alles, was das Dasein anficht, Schmerz und Traurigkeit zu wege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Ist der Gegenstand dieses Affekts das Unvergängliche und Ewige; so ist er die Kraft der Gottheit selbst und seine Beute Unsterblichkeit (IV', 36). [144] V, 442. 443. [145] IV', 34.

Offenbarung ihrer Art. Steht die Offenbarung nemlich im innigsten Zusammenhange mit der sinnlichen Natur, so erscheint uns die natürliche, thierische Liebe, geht sie aber aus der Vernunft hervor, so haben wir in ihr die reine, göttliche Liebe. Sie ist die begeisterte Vernunft selbst. Begeistert erkennt sie sich ganz; findet und erfährt ihren Ursprung — wird in sich gewiss. Unbegeistert versteht sie nicht und glaubt sie nicht ihre eignen Sprüche. Heil uns mit dem Geiste, der Vernunft lebendig macht und weise und in sich gewiss! Anbetung ihm, denn ohne ihn wäre keine Anbetung auf Erden: keine Schönheit, keine Liebe, kein Glaube, keine Tugend -- kein Stern in diesen Nächten des Daseins — in diesen Finsternissen eines von Tod umfangenen Lebens —:[146] ohne ihn, der wissend und mit Freiheit alles, was des Daseins sich erfreut, aus Liebe werden lässt. Ohne Liebe wäre Freiheit nur blindes Ungefähr, sowie Vernunft ohne Freiheit nur ihrer selbst innewerdende blinde Nothwendigkeit wäre.[147]

Gott ist die Liebe, und allein um dieser Liebe willen schuf er die Welt; denn als diese Liebe ist er allein jene unerschöpflich vorbildende Kraft; Liebe und Schöpfung sind unzertrennliche Begriffe. Das Reich der Schöpfung thut sich uns in der Liebe und Freiheit auf, so dass wir in Gott gar keine Liebe zu denken vermöchten, wenn er nicht geschaffen hätte; so dass wir an gar keinen Gott als intelligenten Schöpfer denken könnten, wenn Freiheit und Liebe in der Welt nicht zur Erscheinung kämen.[148] Aufklärung hierüber gibt uns der Begriff der Liebe selbst: Alles Leben endlicher Naturen besteht in der Empfindung eines Selbstes und der Empfindung eines Andern, welches nicht das Selbst ist; und da scheint es, als müsste es unmöglich sein, dass wir das Fremde, von welchem sich das Selbst unterscheidet, anders als nur in Beziehung auf das Selbst sollen schätzen — un-

[146] III, 294. [147] III, 274; VI, 90. Liebe wird genannt, was Erzeugung bewirkt. Wie im Menschen Körper und Geist, Sterbliches und Unsterbliches mit einander verknüpft sind, so auch, und in demselben Mass, eine irdische und überirdische Begierde, eine sinnliche und intellektuelle Liebe (VI, 75). Es gibt eine Erhitzung der Seele, die die Wirkung des unmittelbaren Anschauens des Schönen und Guten, Vollkommenen und Göttlichen in der Natur und unserm Innersten, ihrem Spiegel, ist. Eine Erhitzung, die der menschlichen Seele, sobald sie mit gesunden äussern und innern Sinnen sieht, hört und fühlt, was wahrhaft schön und gut ist, ebenso natürlich ist, als dem Eisen, im Feuer glühend zu werden (II. 425). [148] VI, 94; vgl. ibid. p. 177.

gereimt, dass wir es sogar höher achten, ihm das Selbst sollten nachsetzen können. Und doch ereignet sich etwas bei dem Gefühl, welches wir Liebe nennen, das wir wenigstens als eine Erscheinung dieses Ungereimten müssen gelten lassen.[149] Liebe ist ein Gefühl; die Wurzel der Liebe ist aber das Leben selbst. Liebestrieb und Lebenstrieb sind Eins,[150] doch nicht so, dass jeder Trieb der Creaturen Liebestrieb wäre, sondern so, dass jeder Liebestrieb sich als Lebenstrieb bewährt. Der Liebestrieb ist eine Art der Lebenstriebe und besitzt darum die allen Trieben zukommenden Eigenschaften; er gebiert wie alle Begierden weissagend Erfahrung und Verstand[151] und unterscheidet sich von den andern nur durch seine besondere Richtung, unser Leben zu erhalten. Erfahrung und die Natur der Sache zugleich lehren uns, dass der Lebenstrieb als solcher nur die Wurzel aller Triebe eines Individuums sein kann. Die Begierde, die zur Erhaltung des Lebens wirkt, ist die mächtigste, die absolute Begierde.[152] Wir können im Grunde nichts anderes lieben als unser Leben. Alle endlichen Wesen aber haben ihr Leben ausser sich;[153] ruht doch sogar das Ich-Bewusstsein auf einem intelligenten Du, die Selbstempfindung auf der Empfindung eines Andern, wie dies bereits hinlänglich erwiesen sein dürfte. Insofern nun unsere Thätigkeit darauf zielt, dies unser Leben ausser uns mit aller Gewalt, sogar mit Aufopferung unsers Selbst, zu erhalten, nennen wir diese Thätigkeit Liebe. Begierde aber im gemeinen d. i. in dem Sinne, worin sie vernünftigen und unvernünftigen Wesen ganz auf dieselbe Weise zukommt, und sich als ein und derselbe Trieb in beiden Gattungen auf eine ebenso mannichfache als bestimmte Weise offenbart, nennen wir Trieb, der das Selbst allein, nie einen Gegenstand ausser ihm unmittelbar zur Absicht hat. Begierde will vom Gegenstande nur die Wirkung in das Selbst, nur das von ihm, was diesem nützlich ist. Sie will überall das Selbst und lässt nicht zu, dass sich etwas darüber erhebe. In ihm soll sich alles, es selbst soll sich in nichts verlieren.[154] Sofern dem Menschen die begierlichen Triebe einwohnen, steht er im Naturreich;[155] mit

[149] VI, 72. [150] VI, 78. [151] VI, 68. 69. [152] VI, 92. [153] VI, 93. 94; III, 216. 217. [154] VI, 82. 90; vergl. I, 243 Anm. [155] In der blossen Thierheit findet durchaus keine Liebe statt, sondern höchstens nur ein Schein davon wie z. B. im Hunde. Das Lob der Hundestreue verlangt niemand, und schlimmeres kann von einem Menschen nicht gesagt werden als, dass er wie ein Hund mit sich umgehen lasse (VI, 82).

seiner Liebe aber zieht er die Thierheit aus und lernt sie verachten, sich selbst erfahrend als ein Wesen höherer Art.[156] Wie der Begriff der bloss thierischen Natur die Liebe ausschliesst, schliesst der Begriff der vernünftigen Natur sie nothwendig ein. Wo Wahres, Gutes und Schönes angeschaut werden, entsteht Liebe mit all den Gefühlen, welche der eigensüchtigen Begierde Abbruch thun, noch vor der Entwicklung vernünftiger Denkthätigkeit.[157] Liebe ist das Gefühl, welches der Trieb, ein Anderes höher zu schätzen als das Selbst, in uns erzeugt.[158] Immer ist, wo Liebe ist, Abhängigkeit von einem Gegenstande Bedürfniss; ich habe nicht selbst, was mir den Genuss geben kann.[159] Liebe ist im Lebendigen ein zweites höheres Leben — das Leben im Geiste; ihr Enthusiasmus, diese göttliche Glut unserer Seele, zielt nur auf das Wahre, Gute und Schöne. Ueberall, wo eigentliche Liebe entsteht, wird nothwendig Gutes und Schönes angeschaut und kömmt Wahrheit in die Seele.[160] So sind Liebe, Bewunderung, Ehrfurcht die Grundlagen aller Sittlichkeit — aller sittlichen Handlungen; Liebe das Mittel der Erhebung aus dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen, aus dem Sterblichen zum Unsterblichen; und die sie begründenden Gesinnungen selbst sind von einer Freude begleitet, die Gott selbst an seinem Dasein hat. Es geht dies Mittel durch die ganze Weltbildung, belebt sie, ist das lebendige Mittelglied zwischen Schöpfer und Geschöpf.[161] Als Liebe offenbart sich der Lebendige; durch erregte Liebe wird er uns erkennbar als der Lebendige.[162] Gott, um zu lieben, um zu leben, muss gewissermassen aus sich herausgehen und Mensch

[156] VI, 82. [157] VI, 82. 83. [158] Niemand wird von dem Ehrliebenden sagen, dass er die Ehre begehre, noch von dem Ehrbegierigen, dass er sie liebe. Was der Ehrbegierige liebt, heisst Ruhm, Ansehen, Gewalt, Vorrang. So liebt zwar auch der Ehrbegierige, nur nicht dasselbe, was der Ehrliebende und nicht auf dieselbe Weise (VI, 83). Wenn wir nemlich von einem Geld- oder Ehrgierigen sagen, dass er Geld oder Ansehen oder Macht liebe, so meinen wir damit, dass er beide unmittelbar begehre als Zweck, nicht als Mittel. Denn er reisst den Gegenstand an sich und macht ihn zu einem Theil seines Selbst. Eigennützig ist darum jede Begierde, mit der Liebe aber verknüpft sich von selbst der Begriff der Uneigennützigkeit (VI, 90. 91). Ich liebe über Alles die Jagd, heisst: ich finde meinen höchsten Genuss im Jagen. Ich werde aber nie sagen im Jagen, dass ich jetzt liebe. Die Jagd lieben heisst wünschen, immer auf der Jagd zu sein. Man liebt sie nicht wegen des Vergnügens das sie gibt, sondern sie ist das Vergnügen selbst (VI. 91). [159] VI, 91. [160] III, 297. 298. 300. 301; II, 425. [161] VI, 93; IV', 35. 36. [162] IV', 213.

werden.[163] Gerade um dieser Liebe willen ward die Welt geschaffen.[164] Allein um des Schönen und Guten willen, ihm zu Liebe ist eine Welt vorhanden.[165] Die Geheimnisse der Liebe und des Lebens durchdringt kein menschlicher Blick; aber Liebe und Leben sind da, und wir wissen in ihnen und durch sie, wo die Welt angefangen hat.[166]

Mit diesen Grundlagen steht das Moralprinzip Jacobi's im innigsten Zusammenhang: Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst, stete Einheit ist das Höchste im Begriffe, die absolute, unveränderliche Bedingung des vernünftigen Daseins überhaupt und folglich auch alles vernünftigen Handelns. In ihr und mit ihr allein hat der Mensch Wahrheit und höheres Leben. Aber diese Einheit selbst ist nicht das Wesen, ist nicht das Wahre; sie selbst in sich allein ist öde, wüst und leer. Ihr Gesetz kann nie das Herz des Menschen werden und ihn über sich selbst wahrhaft erheben, und wahrhaft erhebt über sich den Menschen denn doch nur sein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen — der nicht leeren ist.[167] Durch dieses allein fühlt

[163] VI, 94. [164] VI, 177. [165] III, 274. [166] I. 175. 176. [167] III, 40. 41. Unding ist eine Liebe unter der Herrschaft der Vernunft (des Reflexionsvermögens), und die dem Menschen seine Freiheit liesse, so dass er nach seinem Gefallen sie einrichten, schwächen und verstärken, sie hierin oder dorthin leiten möchte, ist Unding (VI, 86). Die Liebe kann nicht unter der Vernunft begriffen, nicht aus ihr abgeleitet werden als ein zweites oder drittes, welches nothwendig mit ihr und in ihr als dem Ersten, Obersten, Ursprünglichen, sich zugleich darstellte (VI, 87). Wie der aus sich selbst beginnende, der göttliche Tugenden aus des eigenen Herzens Geist und Empfindung erzeugende Heros erhaben ist über den später von ihm nur träumenden Fabler, so überall des Geistes und Herzens vorbildende Kraft über nachbildende Besinnung (VI, 89). Es gibt keinen Erkenntnissgrund des Wünschenswürdigen und Guten ausser dem Begehrungsvermögen — dem ursprünglichen Begehren und Wollen selbst. Wie wir begehren, wollen und lieben, so erkennen und benennen wir in unserm Innersten die Gegenstände als angenehm, als gut und schön. L'intelligence du bien est dans le coeur, sagt ebenso tiefsinnig als erhaben Paskal (III, 322 Anm.). Jedes Bestreben geht aus uns selbst hervor. Jede feste Zuversicht ist eine in sich lebendige Kraft, und jede Kraft ist etwas Göttliches. Frage die Götter, ist darum mein einfacher, unveränderlicher Rath. In jedem Verlangen ist durch Ahndung schon Genuss und gerade an diesen Genuss der Ahndung hängt sich der starke und edle Geist. Ohne Heldenmuth wird nichts erworben, nichts erhalten: nach Ruhe streben wir umsonst; nicht umsonst nach Standhaftigkeit und Kraft (III. 563—565; vergl. III, 388 sq.). Vor Grundsätzen, die aus Gesinnungen erwachsen, habe ich alle Ehrfurcht; aber auf Gesinnungen, die aus Grundsätzen kommen, lässt sich kaum ein Kartenhaus bauen (VI, 177). Kein

sich der Mensch gedrungen, das ihm einwohnende Beständige, Ewige, innerhalb der Geschichte zu constatiren, damit ihm das der Menschengattung eigene Ewige offenbar werden könne; denn alle menschliche Erkenntniss gründet sich auf Thatsachen, an denen er die Gesetzmässigkeit erst abliest — eine Gesetzmässigkeit, die freilich ihren wahren Bestand im Urheber solcher Thatsachen selbst nur haben kann. Durch seine lebendige Natur ist er sich selbst Gesetz.[168] Es muss schon im Grundtrieb, im Instinkt des Menschen, das Sittengesetz wohnen, wenn es zu einem Bewusstsein desselben kommen soll.[169] Nur denjenigen wirst du tugendhaft nennen, von dem du urtheilst, dass er eine Regel der Rechtschaffenheit in sich habe, die er immer befolgt, und der zu Liebe er sich jede einzelne tugendhafte Handlung vorsetzt. Kraft dieses Archityps, aus welchem die Tugend erst als G a t t u n g hervorgeht, erzeugt der Mensch ihre Arten und aus den Arten jede einzelne.[170] Ueberall ist des Geistes und Herzens vorbildende Kraft erhaben über nachbildende Besinnung. Diese, dem Erstlingsvermögen folgend, und mit ihm erzeugend den Verstand, kann ewig nur da beginnen, wo jene schon vollendet hat, und muss unwissend bleiben in sich allein jedes ersten Ursprungs und jedes letzten Zwecks.[171] Derjenige, vor dem das Gesetz nicht wie ein Gott dasteht, der hat nur einen todten Buchstaben, der unmöglich ihn beseelen kann.[172] Was wir Gewissen nennen, das ist die einzige Quelle der Moral, der Ursprung aller Rechte und der so unendlich verschiedenen gesetzlichen und sittlichen Formen und Einrichtungen, die bei der Menge das Gewissen vertreten s o l l e n und n i c h t können.[173] Im eigentlichen Menscheninstinkt liegt darum nicht bloss ein Trieb, sondern auch ein Sinn für Tugend verborgen, welch letzterer mit einem höchsten unveränderlichen Willen in Verbindung steht, mit jenem Willen, ohne den wir uns selbst nicht gewiss wären; er fusst auf der Vernunft mit ihrem Glauben an den lebendigen Gott. So ist auch hier das religiöse

Mensch auf Erden kann seine Neigungen durch einen blossen innerlichen Entschluss verändern. Aufwallungen, die nach dergleichen aussehen, kann man wohl in sich und andern aufbringen, aber sie taugen nichts (Briefw. II, 79). Dabei aber ist es thöricht, auf einen Menschen zu bauen, der nur ein G e m ü t h, sei es auch das vortrefflichste, aber keine dies Gemüth ordnenden und ihn selbst beherrschenden Grundsätze hat (VI, 183).

[168] VI, 149. [169] V, 421. [170] VI, 71. [171] VI, 89. [172] VI, 139. [173] V, 87.

Gefühl die Grundlage der Menschheit.[174] Aus dem religiösen Gefühl geht allein alle Tugend hervor und mittelbar die Kenntnissnahme von den Eigenschaften der Tugenden — von der Moral.[175] Trieb und Sinn zusammen erschaffen die Tugendfertigkeit,[176] und erheben, wo sie zusammenwirken als Schaffendes und Erkennendes, das Instinktive der Handlung zu jener uneigennützigen, freien, unmittelbaren und darum unveränderlichen Liebe, darauf sich alle echte Freundschaft und Tugend gründet.[177]

Offenbar ist die Vernunft das eigentliche wahre Leben unserer Natur, des Geistes Seele, das Band aller unserer Kräfte, ein Bild der ewigen unwandelbaren Ursache alles Wahren, alles Seins, das sich selber wahrnimmt und sich seiner in sich selbst erfreut. Ausser der Vernunft können wir unmöglich anders als uns selber zuwider handeln, mehr den äusserlichen Dingen angehörig als uns selbst. In ihr sind wir mit uns selber unbeweglich Eins, indem zwischen allen unsern Begierden (als reinen Bestrebungen der Seele) gemäss den ewigen Gesetzen des Vortheils unserer fortdauernden Natur ein Vertrag entsteht, dadurch die Tugend in der möglichsten Vereinigung aller unserer Begierden, und die wahre

[174] IV*, p. XLVI. XLVII; V, 194. [175] Es gehört schlechterdings in eine Moral, die wirksam sein soll, an eine höhere Ordnung der Dinge zu glauben, wovon die gewöhnliche sichtbare nur ein heterogener Theil ist, der sich dem höheren assimiliren muss. Beide müssen zusammen nur Ein Reich, Eine Schöpfung ausmachen (VI, 219. 220). Im Gewissen werde ich einen Regierer der Welt nach höheren Gesetzen, einen heiligen verborgenen Gott; und zu diesem hohen Unsichtbaren und zu seinem Gesetz im Innersten meines Wesens eine Liebe gewahr, die sich selbst genügt (V, 94. 95). Wenige Menschen erwägen, was ihnen alles mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verloren geht. Unsere sittlichen Ueberzeugungen gehen alle unter, wenn uns das sittliche Urwesen als ein sittliches d. i. persönliches Wesen, welches das Gute will und wirkt, verschwindet (IV* p. XLVII). Ohne Religion hält der Mensch nicht Wort, so wenig sich als andern (III, 540). Ohne den inwendigen Gott weiss der Mensch von keiner Ehre. Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altar des unbekannten Gottes (IV*, 245. 246). [176] V, 422. [177] V, 444. Die Anlage, aus welcher die Fertigkeit hervorgeht und womit sie ihren Anfang nimmt, ist auch selbst schon eine Fertigkeit; nur keine selbsterworbene, sondern eine angeborne. Ohne eine dem Menschen von Natur beiwohnende allgemeine Tugendfertigkeit, durch welche er das sittlich Schöne liebt, das Unsittliche verabscheut, würde er so wenig bestimmt werden können, freiwillig sich zur Tugend — der selbst erworbenen eigentlichen Tugend — anzustrengen, als der Stein bestimmt werden kann, aus eigner Bewegung in die Höhe zu steigen (V, 435). Die angeborne Tugend lehrt den Menschen die Prinzipien der sittlichen Handlungen, wie ihm der gesunde Menschenverstand die ersten Denkgesetze lehrt (V, 436).

Glückseligkeit in ihrer aller möglichsten Befriedigung besteht, wodurch beide nur zu einem Dinge werden.[178] Der Rang der Tugenden wird nach dem Rang der Zwecke bestimmt. Der Rang der Zwecke aber hängt von der Bestimmung des Menschen, seinem höchsten und letzten Ziele ab.[179] Das höchste und letzte Ziel des Menschen kann aber nur die Ehre Gottes sein; wir erkennen also den Werth der Zwecke an der Forderung der Ehre Gottes. Die Wahl der Zwecke setzt also den Grad unserer Würde und Weisheit, die Wahl der Mittel, um zu den Zwecken zu gelangen, den Grad der Klugheit fest. Zur Wahl des höchsten und besten Zweckes gehört Virtuosität, gehört jene prudentia der Alten, die deswegen von ihnen zur ersten der Cardinaltugenden gemacht wurde.[180] Der Inhalt der Tugend an sich ist demnach die Ehre Gottes, und deren Würde liegt nicht in dem Beherrschen als solchem, sondern in dem, wodurch beherrscht wird, in dem Bewusstsein einer höheren Bestimmung. Sic volo, sic jubeo, spricht die Vernunft;[181] der Verstand hat hiebei nur die Aufgabe zu helfen, dass die Mittel zur Erreichung jener eigentlichen bleibenden letzten Zwecke, die auf lauter Bedürfnisse, lauter Elend sich beziehen, gefunden werden. Aus sich selbst Zwecke hervorzubringen, ursprüngliche Zwecke, vermag er nicht.[182] Was gut ist, ist es durch des Dinges eigene Kraft; und das Leben selbst ist darum nur ein Gut, weil wir durch dasselbe, was gut ist, erfahren. Das An-sich-Gute offenbart allein die Vernunft; sie ist ein Vermögen, sich das Höchste vorzusetzen;[183] sie entwickelt in sich selbst jenen auf unüberwindliche Liebe gegründeten unüberwindlichen Glauben und mit diesem Glauben jenen heiligen Gehorsam, der die edelste und höchste Kraft des Menschen, der die Krone seiner Freiheit ist.[184]

Die Seele gelangt zur Beschauung ihrer selbst in unaussprechlichen Gefühlen. Freilich muss unser Bewusstsein durch Einwirkung von aussen zuerst geweckt werden; bestehen aber und fortdauern kann es nur in sich selbst durch deutliche Erkenntniss, die dem Menschen Persönlichkeit, Freiheit, inniges Gefühl der Seele, eigent-

[178] II, 343. 344. [179] VI, 139. [180] VI, 140. 141; V, 417. [181] VI, 141. [182] VI, 49. 147. [183] VI, 51. [184] V, 194. Es hat uns die Natur ein unmittelbares Wissen und Gewissen eingepflanzt, nach welchem wir in unserm Innersten über Sein und Nichtsein, über Thun und Lassen ursprünglich unmittelbar und schlechterdings mit Ja und Nein ohne andern Beweis entscheiden (V, 436). Das Positive, was gut ist, sagt mir allein der Instinkt (VI, 137).

liches Leben gibt.[185] Gerecht, tugendhaft, edel, vortrefflich ist, was der gerechte, tugendhafte, edle, vortreffliche Mensch seinem Charakter gemäss ausübt, verrichtet und hervorbringt. Einen andern Grund haben diese Begriffe nicht; das edle Gemüth erzeugt sie aus sich und erkennt kein höheres Gesetz, als seinen bessern Trieb, seinen reinen und höhern Geschmack; oder wie das Kunstgenie durch den Eindruck seiner Werke der Kunst Muster und Gesetze gibt, so das sittliche Genie der Freiheit.[186] Dieses erfindet gleichsam die Tugend, verschafft der Menschenwürde den Ausdruck, gebärt sie. Der bessere Mensch strahlt uns sein Bild ins Gemüth, und wir lernen Freundschaft, Religion, Patriotismus — jede Tugend, alle Wahrheit.[187] So sind alle Tugenden vor ihren Begriffen, Vorschriften und Einsetzungen da; sie erzeugen diese erst. Ohne dieses natürliche und unmittelbare Dasein der Tugenden könnte keine Sittenlehre da sein, keine verstanden werden, da das Prinzip aller Prinzipien überall ist, dass ein Ding sei. Die einzige Richtschnur des Wahren und Guten ruht demnach im Urtheil des gut geschaffenen Menschen.[188] Alle Mittel der Erkenntniss, des Glaubens und Wirkens lassen uns im Stiche, sobald uns Gefühl und Trieb im Stiche lassen. Je mehr wir es mit theoretischen und praktischen Theorien, Heilsordnungen der Wahrheit und Tugend — der Einsicht und der Kraft — versucht, je ernstlicher wir es damit gemeint, sie uns zu eigen gemacht und in unser Selbst aufgenommen, unser Selbst ihnen, um es zu verwandeln, hingegeben haben: desto betroffener werden wir zuletzt mit dem sterbenden Kaiser Severus ausrufen müssen: Omnia fui et nihil expedit! — Nur diejenigen Wahrheiten, die im Bilde wirklicher als in der Sache, die lauter Form auch der Materie nach sind, wie die mathematischen, haben wir ganz in unserer Gewalt; jede andere Ueberzeugung gleicht den Blättern, welche die Sibylle den Winden übergab. Auf ähnliche Weise ist es mit unsern Vorsätzen beschaffen.[189]

Das Moralprinzip des Menschen ist also jenes Vermögen, durch welches der Mensch seine Freiheit, d. i. seine göttliche Kraft, constatirt; moralisch ist jene Handlung, welche durch das Vermögen, sich nach eigenen deutlichen Vorstellungen von dem, was dem

[185] VI, 191. 192. [186] V, 417. 418. [187] Erkenntniss, Tugend und Schönheit bedürfen der Gestalt, um an uns zu kommen (III, 296), denn Person wirkt nur wieder auf Person belebend (IV¹, 234—243). [188] V, 418—421. [189] III, 567. 568 (Brief Jacobi's v. J. 1797).

Menschen gut oder böse sei, zu bestimmen, vollzogen wird; moralisch aber nennen wir alles dasjenige, dessen nächste Ursache die Freiheit des Menschen ist. Die moralische Nothwendigkeit liegt in dem, was augenscheinlich unser Bestes ist; die moralische Unmöglichkeit aber in dem, was die Vernunft nie gutheissen kann.[190] Ein moralisch sich bethätigendes Leben ist darum eine Verwirklichung der substantiven Vernunft, oder des Geistes als der Quelle der Freiheit innerhalb der Geschichte; es ist der Ausdruck dessen, was wir von jeher moralische Freiheit genannt haben, — jener inwendigen Kraft, der wir als einer jedem Widerstand gewachsenen uns bewusst sind, und von der allein unsere sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften den Forderungen der Tugend gemäss bestimmt werden.[191] Die Frage: ob die Tugend mehr den Glauben gebäre, oder der Glaube mehr die Tugend — entscheidet sich ohne Zweifel zu Gunsten des Glaubens.[192] Glaube und Erfahrung sind der einzige Weg, auf dem wir zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen können.[193] Durch Vernunft allein wird der Mensch Gottes und der Tugend, des Schönen, des Guten, des Erhabenen fähig: sein Instinkt ist Religion,[194] — und des Instinkts Leben Tugend, in deren Befriedigung der Mensch nicht allein seinen höchsten Genuss, sondern auch die entschiedenste Bestimmung seines Daseins fühlt.[195] Damit ergreift der Mensch seine wahre eigentliche Energie: Gott in sich d. i. die Liebe. In Zeiten, wo Unsittlichkeit und Unvernunft alles zu verschlingen drohten, hat sich diese Energie auf eine bewunderungswürdige Weise bewiesen.[196]

190 VI, 434. 191 III, 323. 324. 192 IV^a, p. XLVI; I, 189. 193 VI, 138. 194 VI, 46. 195 V, 79. 80. 196 V, 217. Vergleichstellen. Ueber den Glauben: I, 235. 245. 251. 268. 282. 283; II, 55. 56. 283; III, 7. 205—207. 217. 218; IV^a, p. XLII—XLIX; IV^a, 210—214. 242. 243. Ueber Freiheit, Wille u. Instinkt: I, p. XIV Anm.; I, 72. 148. 149. 238—243. 289. 290. 298—304. 402; II, 44—47. 313—323. 364. 365; III, 192—195. 205—207. 273. 317. 567. 568; IV^a, p. XXII. XXIII; IV^a, 25—36. 240. 241; V, 79. 191. 217. 443; VI, 13. 29. 45—53. 72. 136. 137. 143. 150. 170. 191. 208. 231. Ueber Ursache überhaupt und Ursache als das Unbedingte: II, 45. 51. 52. 192—207. 213; III, 49. 50. 212. 216. 236—240. 242. 274. 402—408. 448. 453—460. 495. 496. IV^a, p. XXIV, XLV. XLVI; IV^a, 70. 248—250; IV^b, 76—80. 94. VI, 192. Ueber das Verhältniss von Gott und Natur: I, 248—251; II, 56; III, p. VIII—XIV; III, 241. 242. 274. 325. 327. 400. 425. 426. 530; VI, 10. 11. 155. 156. 208, 209. Ueber den Bund Gottes mit dem Menschen (Religion): I, 25. 229. 230. 268—270. 295. 296. 298—304. 402; II, 283. 285. 481; III, 46—54. 210—218. 270—281. 302—304. 325. 400. 418—428. 478. 479. 491. 564; IV^a. p. XXIII—XXVI XLVIII. XLIX;

VI.

Wie Jacobi alle Moralität auf den Glauben gründet, so erwächst ihm nun aus der Sphäre der Moral selbst das Recht. Wird das Recht an seiner Wurzel gefasst, so erweist es sich als das moralisch Nothwendige, welches mit dem schlechthin Nothwendigen zusammenfällt; schlechthin nothwendig ist aber für jeden Menschen die Erhaltung seiner selbst, und rein sich selbst hat der Mensch nur durch seine Vernunft. Da nun jeder Mensch dieselbe sich nicht widersprechende Vernunft besitzt, so folgt aus diesen Bestimmungen zweierlei: einmal dass jeder Mensch vermöge einer absoluten Nothwendigkeit ausschliesslicher Eigenthümer seiner Person und der Früchte seiner Bemühungen ist; und dann dass Menschen, welche aus dem Antriebe der Vernunft handeln, einander niemals schädlich sind, weil, wer sein eigenstes Bestes befördert, auch das aller andern nothwendig befördert.[1] Jedes Leben, auch das dunkelste, fordert seine Erhaltung mit einem Nachdrucke, der sein Recht ist. Der Nachdruck des am tiefsten verborgenen Lebens ist der mächtigste; und heilig über alles ist sein Recht. Wer dies Recht erkennt, es gefühlt hat, der vertraut ihm, er hat das Rechte (d. h. allen gemeinsame Recht) gefunden.[2] Dies Eigenthumsrecht ist darum durchaus heilig; es kann an keinem Ende angegriffen werden, ohne es in seinem ganzen Umfange zu verletzen. Auf die Unverletzlichkeit des Eigenthums gründet sich alle gesellige Verbindung, gründen sich alle Rechte und Pflichten. Eine darauf bezügliche unabänderliche Gleichberechtigung aller Menschen ist das erste Fundament der menschlichen Gesellschaft. Es ist Frevel, dem einen zu rauben und dem andern zu geben, damit das Ganze gewinne.[3] Der Mensch also, welcher Selbstgefühl genug, d. h. den Willen und die Kraft, sich selbst zu behaupten, besitzt, besitzt die erste Tugend Selbständigkeit.[4]

IV', 47—51; V, 94—100. 215. 218. 388. 440—451. Anhang p. 22. 23. VI, 45—53. 89. 90. 138. 153. 155—157. 192. 239—242. 332—338. Ueber Sittenlehre: I, 216—222. 355—357; II, 427—429; III, 317—325; V, 81—100. 185—194. 217. 379. 417—423. 429—449. VI, 56. 57. 139—150. 176—178. 182. 217—222. Das Genie wird betont: I, 61. 71—75. 178. 185—199. 203—206. 211—213; III, 37—41. 563—565; V, 27. 41—49. 52—54. 77—80. 108—120. 194—206; VI, 58. 59. Ueber Liebe: I, 85. 86. 100. 101. 175. 176. 223. 224; III, 297—301; IV', 213; V, 26. 95. 274. 443. 444; VI, 75—78. 82—94.

[1] VI, 365; II, 345. [2] I, 176 [3] VI, 368; II, 436. [4] VI, 217.

Aus dieser ersten Tugend aber erwächst naturgemäss die Erkenntniss, dass es zum Wesen des Menschen gehört dies Gefühl zu besitzen; es ist also nur die Ergänzung dieser ersten Tugend, dass der Mensch dasselbe Gefühl, dieselbe Befugniss auch andern einräumt; dies ist die zweite Tugend und heisst Gerechtigkeit.[5] Mit der Erkenntniss und Anerkennung dieser beiden Tugenden treten die Begriffe von Recht und Pflicht ein. Aus der Anerkennung der moralischen Nothwendigkeit entsteht die Pflicht; wer seine Pflicht thut, der handelt recht. Die Ursache einer Pflicht, die jemand gegen uns hat, ist dasjenige, was wir unser Recht nennen.[6] Insofern sich nemlich dem Handeln das Bewusstsein oder vielmehr das wirkliche Wissen: Du musst so handeln! — beigesellt, wird ihm der Verfolg dieser Richtung zur Pflicht und einem andern gegenüber zum Recht. Wer fordert, was ihm Niemand schuldig ist — was also nicht in der moralischen Nothwendigkeit, nicht in der Vernunft begründet ist, — der ist ungerecht und wer es erzwingt, der braucht Gewalt.[7] Nur das, wozu ich mich selbst für verpflichtet halte, kann ich einem andern als Recht unterstellen. Jedes Recht setzt also eine Pflicht voraus; doch darf bei solcher Voraussetzung die nothwendige Ergänzung beider Theile nicht übersehen werden: Kein Recht ohne Pflicht; keine Pflicht ohne Recht. Würde das nicht statthaben, würde die Verpflichtung grösser werden als das entgegenstehende Recht, d. h. würde die physische Stärke an die Stelle des Rechts treten: so würde der Mensch nicht mehr Eigenthümer seiner Person sein, und die Bande der Gesellschaft würden sich auflösen.[8] Eine für Recht ausgegebene Forderung, welche durchaus lästig wäre, steht im Widerspruch mit dem, was wir als die Wurzel alles Rechts erkannt haben. Sie setzt auf der einen Seite eine Verpflichtung und auf der andern Seite kein Recht, dasselbe zu fordern; eine Forderung also, welche für den Fordernden nur als Recht, für den Angeforderten aber nur als Pflicht sich erweist, welche sonach einer allgemeinen Gerechtigkeit Hohn spricht, ist nicht und verdient nicht zu sein: „Recht unter Menschen".[9] Sie greift nemlich die Identität der vernünftigen

[5] l. c. [6] VI, 434. [7] VI, 435. [8] VI, 365–367; ibid. 435. Die Erfüllung einer Pflicht, wenn diese lästig wäre, ohne nützlich zu sein, würde nur statthaben, insofern eine höhere Gewalt dazu nöthigte. Im Wege der Natur sind die Pflichten nothwendiger Weise nützlich, sind die Quelle und das Mass unserer Rechte. Unsere Rechte aber sind Besitzthümer, die ihrem Wesen nach ausschliesslich sein müssen (VI, 365. 366). [9] VI, 366.

Natur unter den Menschen an, auf welcher doch in Gemeinschaft mit dem allgemeinen Gefühl derselben die menschliche Gesellschaft erbaut ist.[10] Auf denselben Prinzipien erbaut sich das Recht innerhalb der Gesellschaft. Auch hier muss der lebendige Wille des Volkes der Wille der Gesetze sein, wenn die Gesetze der allgemeinen Gerechtigkeit und der damit verbundenen Freiheit genügen wollen. Gesetze der Freiheit sind immer Gesetze der strengsten Gerechtigkeit d. i. der vernünftigen Gleichheit. Aber auch hier müssen Selbständigkeit und Gerechtigkeit Hand in Hand gehen; es muss der Geist, welcher den Gesetzen Nachdruck und Dauer gibt, ebenso weit von der Herrschaft entfernt sein, welche unterdrücken will, als von der Niederträchtigkeit, die sich unterdrücken lässt. Dieser Geist ist der beste, der edelste und stärkste, welcher über Menschen walten kann.[11]

[10] VI, 458. [11] II, 367. 368. Eine Gewalt, die nur Gesetze gibt, und selber keine hat, und die heiligsten Rechte mit Heiligkeit verletzen mag: Nie hat eine solche echte Wahrheit und wirkliche Wohlfahrt unter Menschen irgendwo hervorgebracht. Wohl aber ist viel Gutes aus dem Widerstande gegen sie entsprungen; aus dem Urgeiste der Freiheit; aus dem ewig regen Triebe der Vernunft, sich selber zu vermehren und über alles ihre Einsicht zu verbreiten. Ungebundene willkürliche Gewalt hat nur Dummheit erzeugt (II, 337. 338). Gewalt gegen Gewalt gebiert nie Recht, sondern nur Ansehen gegen Ansehen und das höchste Ansehen ist bei der Vernunft (VI, 193). Wer es gut mit der Gesellschaft meint, muss deswegen das höchste Ansehen in der Gesellschaft nie anders als mit der höchsten Vorsicht angreifen (VI, 216). Wo Gewalt überwiegt, tritt das Verhältniss von Tyrann und Sklave auf und an Stelle des Rechts die physische Stärke (VI, 366). Gerechtigkeit ist die Freiheit derer, welche gleich sind; die Ungerechtigkeit ist die Freiheit derer, welche ungleich sind (VI, 196). Politische und moralische Freiheit hangen aufs genaueste zusammen. Die politische Sklaverei eines Volkes ist daher zugleich ein Kennzeichen seiner moralischen Sklaverei; hoher Grad der politischen Freiheit das Zeugniss für einen hohen Grad moralischer Freiheit. Das Ziel der ersteren ist, den Menschen immer thierischer, das Ziel der letztern, ihn immer menschlicher zu machen (II, 365). Es muss da viel moralische Freiheit vorhanden sein, wo viel wahre politische angetroffen wird, weil die Gesetze sich nicht selbst beschützen können, sondern durch eine überall und immer gegenwärtige Gewalt, welche allem, was die Gesetze angreift, unwiderstehlich begegnet, aufrecht erhalten werden müssen (II, 367). Menschen werden immer nach Leidenschaften handeln; diejenige Verfassung ist also die beste, welche die edleren Leidenschaften einflösst und die unedleren tödtet (VI, 194). Beförderung der Menschheit: ihrer Kraft und Würde, ist nie von unser einem zu erwarten, welcher eigenmächtig herrschen will, sondern die Beförderung von lauter solchen Neigungen, welche alle wahre innere Vortrefflichkeit und Herrlichkeit zerstören: Beförderung des Eigennutzes, der Gewinnsucht, der Weichlichkeit, des Ranges und der Macht. Dieser Staat aber hat Verderbniss zu seiner Grundfeste.

In allen menschlichen Verbindungen ist ein gewisser unsichtbarer Geist spürbar, der ausser den geschriebenen Gesetzen wohnte, sich über sie erhob, nicht selten ihnen entgegenhandelte und sie zurechtwies.[12] Keine Sage gibt dem Recht einen Anfang, sondern nur dem Unrecht.[13] Ohne eine übergesetzliche Gewalt der Gesetzgebung kann kein Staat bestehen. So wenig ein menschlicher Körper durch blossen Mechanismus alle seine Handlungen verrichten und sich im Leben erhalten kann, so wenig vermag es auch ein Staatskörper. Er muss ein selbstthätiges Prinzip des Mechanismus, er muss eine Seele haben.[14] Diese bekundet sich in der öffentlichen Meinung. Alle Meinungen ruhen im Schoos der Wahrheit, alle Wahrheit ruht im Schoos der Meinungen; und es hat die Gewalt der Meinungen keinen andern Ursprung als, dass jeder in dem, was ihm Wahrheit ist, sein Leben hat. Die ursprüngliche Energie der Meinung ist die Energie des Lebens selbst; ihre Gewalt die Gewalt der Wahrheit — vox populi, vox dei, — die in die Zeiten verhüllt unwiderstehlich die Zeiten regiert.[15] Die menschlichen Gesetze sind nur der Reflex und die Abstraktion von Handlungen aus innerer Gesetzmässigkeit. Gute politische Gesetze sind Wirkungen der Tugend und Weisheit, nicht ihre erste Ursache; sie entstanden nur, sofern Thorheit und Laster entgegenwirkten.[16] Gesetze des Willens sind nicht Gesetze, die der Wille empfängt, sondern die er gibt. Ueber dem Willen ist nichts, in ihm ist das Leben ursprünglich.[17] Nous appelons la puissance physique force, la puissance morale droit.[18] Darum ist auch

Bisweilen mag wohl Gerechtigkeit den Arm der despotischen Oberherren leiten; aber gemeiniglich wird der Name Gerechtigkeit nur gebraucht, den Eigennutz oder Eigensinn der herrschenden Macht zu bezeichnen (II, 360—362). Der Despotismus ist das grösste aller Uebel (II, 363. 401 sq.). Zu jeder Zeit und aufs sicherste ist überall das Beste des Menschen befördert, wo platterdings allen gewaltsamen Mitteln, die geselligen Zwecke zu befördern, entsagt ist und das Regiment der Gerechtigkeit uneingeschränkt und jede wahre Kraft in grösster Freiheit besteht (II, 403). Von einer reinen transscendentalen Tugend, dieser äusserst seltenen Himmelsgabe, ist (beim Verhältniss des Regenten zum Volk) nicht die Rede, sondern von der Menge und Stärke guter und grosser Eigenschaften des Verstandes und des Herzens (II, 368). [12] VI, 216. [13] VI, 213 [14] VI, 194. [15] I, 274. 275. Was würde aus der Menschheit, wenn nicht von Zeit zu Zeit Heldengeister aufträten, um ihr einen neuen Schwung zu geben, ihr aufzuhelfen, sie zu erfrischen? Menschen, die ein inneres Freiheitsgefühl göttlich über ihr Zeitalter erhebt, sind das wahre Salz der Erde, und was ihr Beruf fordert, halte ich für wohlgethan (V, 425. 426). [16] II, 370. [17] VI, 150. [18] II, 532.

der Begriff des Rechts allein da vorhanden, wo von Dingen der Wahl, wo von Endursachen und moralischen Gesetzen die Rede ist, wo sich das Wahrgenommene als eine blosse Folge der Selbstbestimmung nach vernünftigen Gründen offenbart. Nicht was überhaupt nothwendig, sondern nur was moralisch nothwendig ist, das ist recht; ebenso wie nicht das überhaupt Unmögliche, sondern nur das moralisch Unmögliche ungerecht genannt werden kann.[19]

Wenn nun aber auch das äussere oder formale Recht die prinzipielle Forderung in sich trägt, dass es sei der Ausdruck des moralisch Nothwendigen, der Vernunft selbst: so genügt es doch unter den Menschen nicht, nur darauf zu bauen, dass unter ihnen stets die Vernunft herrschen werde. Freilich wenn der Mensch immer den besten Willen hätte, könnte er nie mit Recht einen Zwang zu dulden haben; aber weil er nicht immer den besten Willen hat, kann er oft mit Recht gezwungen werden.[20] Die blinden Triebe beherrschen den Menschen mehr als die Vernunft; darum kann auch die Hülfe gewisser Leidenschaften, um mit ihnen andere Leidenschaften zu bekämpfen, nie entbehrt werden.[21] Das Mittel, nur mit Recht gezwungen zu werden, ist dasjenige, was wir eine Regierungsform zu nennen pflegen;[22] die Bedingung einer Regierungsform ist das formale Recht, ohne welches ein Staat gar nicht zu bestehen vermöchte, weil er ohne dasselbe nicht im Stande wäre, die Tugend und die Gewalt der Einzelnen auszugleichen.[23] Die Kraft der Tugend und der Freiheit nach dem Aeusserlichen zu vertreten, ist die Absicht förmlicher Gesetze, und da förmliche Gesetze auf das Gegentheil von beiden immer sich beziehen und gründen: so enthält ihre Geschichte eine authentische Geschichte des menschlichen Unvermögens, welches nicht genug erwogen werden kann.[24] Kein Mensch gibt aus freien Stücken einem andern Menschen zu, dass er besser als er selbst wisse, was

[19] VI, 434. Jus constituit necessitas; die Nothwendigkeit macht das Gesetz. Was schlechterdings nothwendig ist, muss auch schlechterdings gerecht sein (VI, 365). Das absolut Nothwendige ist aber das moralisch Nothwendige; dieses aber das Positive der Vernunft, und darum ist auch Vernunft die einzige Quelle des Rechts (VI, 436). Niemand, der nicht den Begriff des Rechts zu vernichten gedenkt, kann ihn irgendwohin bringen wollen, wo nur von wirkenden Ursachen, von bloss physischen Gesetzen (es mögen diese materielle oder immaterielle Naturen, Körper oder Geister angehen) die Rede ist (VI, 433. 434).
[20] VI, 462. [21] II, 375. 385. [22] VI, 462. 463. [23] VI, 215. [24] II, 369.

recht und unrecht sei; er muss dazu gezwungen werden, und zwar durch eine Gewalt, mit der es ihm gar nicht einfallen kann, sich zu messen.[25] Unter den Menschen sind Gewalt, und zwar eine überall und immer gegenwärtige Gewalt, sowie ein gewisser Zwang und gewisse Mittel, um denselben auszuüben, unentbehrlich; denn wenn die Ungebundenheit nur einiger die Gattung schon so sehr verderbt: was würde aus der Ungebundenheit aller erst entstehen?[26]

Inwiefern solche Anstalten der Menschheit wahrhaft unentbehrlich sind; die Ursache ihrer Nothwendigkeit und ihr nothwendiger Gegenstand; was sie sollen und was sie nicht sollen; was sie vermögen und was sie nicht vermögen: diese wichtige Erkenntniss kann nur aus der Erkenntniss der innersten Menschennatur selbst gezogen werden.[27] Was den Menschen vom Thier unterscheidet und seine besondere Gattung hervorbringt, ist das Vermögen, einen Zusammenhang von Zwecken einzusehen und nach dieser Einsicht seinen Wandel einzurichten. Aus dieser Quelle der Menschheit fliesst überall in allen ihren Strömen dieselbe Vernunft, nur ergossen über Betten und zwischen Ufern von unübersehbarer Mannichfaltigkeit, und ihre Ausflüsse jedem Auge verborgen. Diese Betten, diese Ufer sind die Leidenschaften, und diese allein die Schranken, welche des Menschen freies Vernunftprinzip beschränken.[28] Die Vernunft für sich allein bedarf nie der Leidenschaften, die sie verdunkeln und einschränken; aber der Mensch ist so geschaffen, dass er nicht im Stande ist, für sich allein jeden Eindruck von aussen zu beherrschen, und dass er darum, zum Besten seiner freien Vernunft, gezwungen ist, äusserliche Kräfte gegen äusserliche Kräfte zur Wehre zu setzen.[29] Es hat darum aber auch derjenige Zwang, ohne welchen die Gesellschaft nicht bestehen kann, nicht, was den Menschen gut, sondern was ihn böse macht, zum Gegenstand — keinen positiven, sondern einen negativen Zweck. Nur dieser kann durch äusserliche Form erhalten und

[25] VI, 207. [26] II, 338. 339. Die Absicht der Staatsverfassungen, insofern sie auf Vernunft gegründet sind, ist: der reinen praktischen Vernunft einen Leib zu geben. Die Sittenlehre allein vermag das nicht; sie muss äusserlich abgefasst, verkörpert werden, durch äusserliche Anstalten, die ihre eigenthümliche Kraft, ihr Selbstdasein, so viel wie möglich entbehrlich machen (VI, 152). Aus dem natürlichen Verlangen nach Rache, diesem unmittelbaren Triebe, den auch die Thiere empfinden, ist alle vernünftige Rechtspflege hervorgegangen. Die Gerichtshöfe stellen die Rachsucht vor, gereinigt von Hass und gewahrt vor Mitleiden (VI, 196). [27] II, 339. [28] II, 339. 340. [29] II, 341.

gesichert werden; alles Positive, Tugend und Glückseligkeit, entspringen von selbst aus ihrer eigenen Quelle. Erzwungen kann unter Menschen nur werden, dass Keiner Gewalt zu leiden habe von dem andern, und dies ist das Einzige, das gewissen, allgemeinen, unveränderlichen Vortheil bringt. So kann die menschliche Gesellschaft weder ohne äusserliche Form bestehen, noch durch dieselbe ihre Wohlfahrt sichern.[30]

Es haben sich alle Nationen zur Grundfeste ihrer Freiheit gemacht, dass dasjenige, was ein Mensch für Recht oder Wahrheit erkennet, nie eher als Recht gelten solle, bevor es nicht das Siegel der Form erhalten. Zur Form des Rechtens gehört, dass es von einem befugten Richter ausgesprochen und in die Kraft Rechtens getreten sei.[31] In der Kraft Rechtens wird aber nur jenes Gesetz bestehen können, welches eine nothwendige Folge der unveränderlichen ewigen Gesetze der Natur ist; denn von solchen Gesetzen allein kann die beständige implicite Einwilligung aller Glieder der Gesellschaft behauptet werden, weil sie allein enthalten, was zum offenbaren Vortheil Aller und eines Jedweden gereicht, und weil nichts enthalten ist, woraus für ein vernünftiges Wesen je der mindeste Schaden erwüchse. Wo die offenbare Gewissheit des allgemeinen Vortheils aufhört, da hört auch die Befugniss der Gesetze und das System der Freiheit auf;[32] denn die bürgerliche Gesellschaft ist eine Anstalt der Vernunft und nicht der Leidenschaften.[33] Menschliche Gesellschaften, die mehr auf Gründen der Leidenschaften, als auf Gründen der Vernunft beruhen, sind unvollkommner als thierische; denn der Instinkt, der Thiere vereinigt, ist — der Vernunft ähnlich — unveränderlich und sicher und nur das allgemeine Beste verlangend; Instinkt ist wesentlich verschieden von der Natur der Leidenschaften.[34]

Insofern der Mensch mit Vernunft begabt und durch dieselbe seinen und seiner Mitmenschen wahren Vortheil zu fördern bestimmt ist, bedarf derselbe keiner förmlichen Gesetzgebung. Dieses System des Zwanges, innerlich freilich ein Erzeugniss der Vernunft, äusserlich aber nur eine Schranke für die Handlungen der Menschen, bezieht sich schon seiner Natur nach nur auf den Menschen, insofern er den Leidenschaften unterworfen und daher zu aller Ungerechtigkeit geneigt ist.[35] Das Formliche hat nichts

[30] II, 373. 374. [31] II, 336. [32] II, 366. [33] II, 340. [34] II, 342.
[35] II, 346; VI, 214.

mit der wahren innern Gerechtigkeit zu thun, sondern ist allein der Willkür entgegengesetzt. Die Gesellschaft insoweit sie eine solche Maschine des Zwangs ist, hat zu ihrem Gegenstand einzig und allein Beschirmung d. i. jeden Schaden, der aus Ungerechtigkeit entstehen könnte, von jedem Gliede der Gesellschaft abzuwenden, oder — jedem Gliede das unverletzliche Eigenthum seiner Person und den freien Gebrauch aller seiner Kräfte zu sichern.[36] Die formalen Gesetze sind nur die Mittel, der „allgemeinen unwandelbaren Gerechtigkeit" Geltung zu verschaffen,[37] nach der wir einzig und allein streben würden, wenn wir unsern Geselligkeitstrieb rein sich bethätigen lassen wollten. Das Ideal aller Staaten wäre sonach auch jener Staat, der als der reine Ausdruck dieses Grundsatzes betrachtet werden dürfte, denn er wäre der reine Vernunftstaat.[38] Wenn wir aber fragen, wie und wann sich dieses Ideal verwirklicht, dann offenbart sich in der Antwort wohl nur die vorwaltende menschliche Schwäche. Der Vernunftstaat würde eben nur dann eintreten, wenn Gott selbst unter den Menschen herrschend würde, d. h. wenn nur jeder thäte, was ihm die Vernunft gebietet; — nicht aber, wenn sich jene von Menschen vertretene theokratische Verfassung hervorthut, „die immer die schlechteste ist; denn nichts taugt weniger, als wenn Menschen Gott sein wollen, oder als wenn Menschen mehr als Gott, der in unserm Gewissen lebt, gehorcht wird".[39] Rein von der Vernunft geleitet werden aber die Menschen nie werden; denn die Leidenschaften sind unbändige Rosse, die immer und immer gegen

[36] II, 346. 347. [37] Briefw. I, 467. [38] Hieraus erklärt sich das Jacobische Paradoxon: Die Menschen werden erst dann gut regiert werden, wenn sie keiner Regierung mehr bedürfen (Briefw. I, 320). [39] VI, 210. Die unendliche Geschichte aller Uebel, womit die Leidenschaften der Herrscher die Erde überall vergiftet haben, ist kaum schrecklicher als die Geschichte dessen, was aus ihrem besten Willen floss: Die Vereinigung von beiden stellt ein Gemälde dar, das aus schwachen Seelen Gottesleugner machen könnte (II, 374. 375). Menschen, welche aus dem Antriebe der Vernunft handeln, sind einander niemals schädlich (II, 345). Sicherheit des Eigenthums in dem ausgedehntesten Verstande, und schlechterdings im allerhöchsten Grade, so für Alle wie für Einen, so für Einen wie für Alle; unverletzliche durchgängige Gerechtigkeit ohne irgend einen Zwang zu irgend einem andern Ende wäre, diesem nach, jenes Mittel und sein Name, welches sicher, unveränderlich und offenbar, wie bei gesellschaftlichen Thieren der Instinkt, den Menschen dahin leiten könnte, wo sich das Beste aller und das Beste eines jeden unwidersprechlich vereinigte (II, 347).

den Himmel stürmen; und so wie die Menschen beschaffen sind, haben sie gerade so viel Verstand und so viel Unverstand als zu der Materie und zu der Form einer gesetzlichen Einrichtung erfordert wird.[40]

Die angemerkte Gleichheit vor der Vernunft und die allgemeine Gerechtigkeit haben aber mit der communistischen Anschauung nichts gemein; sie fordern vielmehr das Gegentheil; denn wenn die äussere politische Freiheit nur die in Form gesetzte innere moralische Freiheit ist, dann ergibt sich für die Existenz eines Staates nothwendig eine doppelte Bedingung: Gleichheit und Unterordnung zugleich. Aller Gesetzgebung muss eine natürliche Subordination vorhergehen,[41] — das Verhältniss der Familie. Es ist wirklich das erste und letzte, was jeder Gesetzgeber im Auge haben sollte: Familien-Interesse.[42] Die Geschichte lehrt uns, dass die Menschen sich einer fortdauernden Regierung und Rechtsverwaltung nicht unterwerfen, wenn nicht vorher zufällig d. i. ohne formale Einsetzung eine Ungleichheit der Stände schon entstanden ist. Wir haben also nicht nach der Gleichheit zu suchen, wie diese zu bewirken sei, da auf sie keine Staatsverfassung sich gründen lässt, sondern nach der Ungleichheit, wie diese beschaffen sein muss, damit ein Staat werde und sich erhalte.[43] Das Schlechtere hat sein Recht wie das Bessere, und die Gewalt eines Jeden soll sein wie sein Recht. Darin besteht die wahre Gleichheit aller, die Gerechtigkeit. Es wird nach Massgabe dieser Beschaffenheit ein wahrer Staat oder eine wahre Tyrannei sein.[44] Das Recht ist zuerst bei dem Gewaltigen gesucht worden; er half es finden.[45] Und es ist sein eigentliches Recht, dass er sich des Willens des minder Starken zu bemächtigen weiss. Der Stärkste ist immer König; aber nicht der Stärkste, aller Willen sich zu unterwerfen, so dass sie seinen dem ihrigen widersprechenden Willen

[40] VI, 462. Vollkommenheit ist nirgendwo zu hoffen, denn aus lauter mangelhaftem Stoffe kann etwas Mangelloses nie hervorgehen, und so würde selbst auch eine Gesellschaft, welche einzig und allein vereinigt wäre: Um die Sicherheit von allen Rechten durch die Erfüllung aller Pflichten zu erhalten, ohne welche diese Rechte nicht bestehen und nicht gelten können: auch eine solche Gesellschaft,| die vollkommenste, die unter den Menschen sich gedenken lässt und die einzige, die mit Vernunft bestehen kann; selbst eine solche würde mit sehr grossen Uebeln unaufhörlich zu kämpfen haben (II, 387. 388). [41] III, 535. [42] III, 534. [43] VI, 212. 213. [44] VI, 213. [45] VI, 151.

thun, sondern der Stärkste, ihren Willen auszuführen, nach ihrem Willen zu handeln.[46] Ueberall regiert der Stärkere, nur nicht überall mit Recht.[47]

Das Ganze durchweht ein Hauch der Freiheit. Das Individuum behält seine bisherige hohe Werthschätzung, auch innerhalb der Staatsmaschine bleibt dessen Freiheit gewahrt. Das Volk gilt hier auch etwas, es darf nicht bloss zur Mast gehen. Diese bürgerliche Freiheit hängt aber nicht mit der Ansicht zusammen, dass darum auch beim Volk die Gewalt sein müsse. Die gesetzlose Gewalt der Menge ist wie die gesetzlose Gewalt eines Einzigen — Despotismus.[48] Die Idee vom besten Staate oder allgemeine Gerechtigkeit kann sich ebenso gut innerhalb einer Monarchie wie Demokratie verwirklichen, nie aber sich mit Despotismus (unumschränkter Alleinherrschaft) vereinigen.[49]

Folgendes sind die Ansichten Jacobi's über Staatenbildung: Der Mensch ist von Natur gesellig; dieser menschliche Geselligkeitstrieb steht aber um vieles höher als der einzelner Thiergattungen. Dem Menschen allein ist es vorbehalten, in Gesellschaft Rath zu geben, Rath zu nehmen, zu überzeugen, zu widerlegen, zu begeistern und im Feuer seiner Liebe oder seines Unwillens persönliche Sicherheit und eigenen Vortheil ausser Acht zu lassen.[50] Unmittelbar und unaufgefordert führt die Liebe die Menschen zusammen; Liebe ist die Urheberin der ersten Gesellschaft.[51] Die erste natürliche Gesellschaft bildeten Vater, Mutter und Geschwister. Eine häusliche Gesellschaft ist freilich noch keine bürgerliche, eine Familie noch kein Staatskörper, noch kein Gemeinwesen; um dies zu bilden, wird die Vereinigung mehrerer Familien zu einer gemeinschaftlichen Absicht durch ein gemeinschaftliches Mittel erfordert. Diese Absicht, diese Vereinigung, dieses Mittel waren von jeher nach den Himmelsstrichen und den Lagen der Erde verschieden, weil Lage und Himmelsstrich immer in die Mittel der Erhaltung, in die Lebensarten und in die menschlichen Charaktere selbst massgebend einwirken werden.[52] Dass die ersten Vorsteher der Gesellschaft sich nicht dazu aufgeworfen haben, nicht Despoten waren, — sondern dazu eingesetzt d. i. gewählt, oder freiwillig anerkannt worden sind, und dass keinem Oberhaupte irgendwo die

[46] VI, 194. [47] II, 371. [48] II, 406. 407. [49] Ueber die Vortheile, welche einem Staate durch die Verwaltung mehrerer erwachsen, sind manche Aufschlüsse zu finden: II, 380 sq. [50] II, 353; vgl. II, 344. 345; VI, 499. [51] II, 351. 352. [52] VI, 454.

höchste Gewalt ohne alle Bedingungen anvertraut worden, dies kann nicht nur aus den bewährtesten Urkunden der Menschheit nachgewiesen werden, sondern es finden sich auch davon in jeder späteren Verfassung die deutlichsten Spuren.[53] Die ersten natürlichen Gewalthaber waren Väter, hernach Familienfürsten — Patrizier zu Rom — später Landsassen. Der sich selbst helfen konnte, wurde höher geachtet, als der Hülfe bei andern suchen musste.[54]

Bevor sich besondere Gesellschaften gebildet hatten, schränkte sich das Recht eines jeden Menschen darauf ein, von allen andern Menschen unabhängig zu sein; seine Pflicht hingegen darauf, niemanden abhängig von sich zu machen.[55] Wir haben nemlich alle gleiches Recht an Alles.[56] Mit der Gesellschaft aber entstand von selbst eine Kette gegenseitiger Abhängigkeiten, welche zu gegenseitigen Rechten und Vortheilen wurden. Jeder Bürger nimmt zuvörderst die Pflicht auf sich, das Eigenthum der übrigen zu versichern; und diese Pflicht ertheilt ihm ein Recht, welches die andern verbindet, die Versicherung des seinigen zu übernehmen.[57] Dieses Gleichgewicht gegenseitiger ebenmässiger Pflichten und Rechte, welches unter allen Gliedern einer Gesellschaft stattfinden muss, muss auch in Absicht der Obrigkeit und der Unterthanen stattfinden. Wenn die Obrigkeit das Recht hat, von den übrigen Menschen Gehorsam zu fordern, so hat sie dagegen auch die Pflicht, die übrigen Menschen bei ihrem Eigenthum zu schützen; darum, weil sie uns Schutz und Sicherheit schuldig ist, sind wir ihr Gehorsam und Abgaben schuldig. Ueberall werden wir die Wahrheit des Axioms wiederfinden: Kein Recht ohne Pflicht, keine Pflicht ohne Recht.[58] Die Obrigkeit ist des Eigenthums sichern Besitzes Quelle, nicht des Eigenthums selbst;[59] sie darf den Menschen nicht zum Sklaven machen wollen.[60]

Und wie die ersten Vorsteher einem freien Uebereinkommen ihre Macht verdanken, so verdanken die geschriebenen Gesetze vorerst ihr Entstehen einem bereits vorgelegenen Gewohnheitsrechte, — welche Gewohnheiten aus nichts Anderem, als den natürlichen Neigungen und Trieben der Menschen, die sich in einem gewissen Haufen zusammengethan haben, abgeleitet sind.[61] Darum,

[53] VI, 456. 459. [54] VI, 151. 152. [55] VI, 367. [56] VI, 193. [57] VI, 367. [58] VI, 367. 368. [59] II, 350. [60] II, 355. [61] VI, 195. Die Naturvölker duldeten keine geschriebenen Gesetze, und überall, wo dergleichen eingeführt wurden, geschah es von Obrigkeiten, welche die gesetzgebende Macht des Volkes

aufmerksam auf den Geist jeder Zeit, werden wir ohne Erbitterung die Zeiten nur mit jenem Geiste der Wahrheit und des Lebens zu vergleichen trachten, der in die Zeiten verhüllt, unwiderstehlich die Zeiten regiert.[62] Aus unmittelbaren Eingebungen der Natur geht alles Dichten und Trachten der Menschen hervor. Sie gab ihnen lebendige Hände, und sie erfinden Maschinen, Werkzeuge, gleichsam todte Hände, die nun mehr als die lebendigen vermögen. Sie gab ihnen Triebe, und sie ersinnen Gesetze, die sich über die Triebe erheben, und Angewöhnungen, Fertigkeiten, künstliche Leidenschaften und Vorurtheile an die Stelle setzen.[63] Entziehe der todten Hand die lebendige und sie hört auf zu wirken; entziehe dem Gesetze, der Angewöhnung, dem Vorurtheile das Leben, das sie von dem Triebe, der sich so gestaltet hatte, nahmen, und sie werden Schatten und verschwinden. Die lebendige Hand entzieht sich einer todten, die sie nicht mehr braucht, der Trieb dem Gesetze, das seiner veränderten Richtung nicht mehr gemäss ist, — selten plötzlich und auf einmal; denn die Macht der Gewohnheit ist wie die Macht der Triebe, sie ist ihre todte Hand und ist stark wie der Tod. Aber keine übergebliebene ganz leere Gewohnheit kann sich gegen aufkeimende neue Sitte lang erhalten, keine todte Anstalt gegen lebendige Angriffe bestehen.[64] Wenn Altes unter-

untergraben wollten. Denn sobald ein Richter die Gesetze und nachwärts die Rechtweisungen und Auslegungen in einem Buche hatte, so fragte er nicht das Volk, sondern sein Buch und zuletzt fremde Ausleger und Rechte (VI, 452).

[62] I, 288. 289. [63] I, 289. [64] I, 290. Willkür, innere Freiheit ist die Seele aller Verfassung. Aber keine Willkür kann handeln, ohne sich zu äussern; ihr Werk ist etwas Aeusserliches. Das Innerliche äusserlich zu machen, darauf läuft alle Wirksamkeit hinaus. Und so wird der lebendige Trieb bald todte Anstalt. Diese behält etwas Leben, so lange von dem ersten Triebe noch etwas übrig bleibt. Wie dieses sich verliert und neue Triebe entstehen, wird die alte Anstalt angefochten (VI, 215). Eine todte thierische Rechtsanstalt widersteht mit Recht den Menschen. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen und hat daher den Trieb der Vervollkommnung in sich. Es ist nicht das geschriebene und darnach geübte Recht, welches einem ins Bewusstsein getretenen thierischen Gesellschaftsinstinkte gleicht, das eigentliche menschliche, sondern die unmittelbare lebendige Gerechtigkeit. Was so viele Staaten in das tiefste Elend sinken liess, war der Mangel eines allgemeinen strengen unbeweglichen Gesetzes der Gerechtigkeit, welches jedes andere Gesetz zum Gräuel macht (II, 374), welches mit Gewalt nichts verhindert, als nur was das Eigenthum verletzt, und wornach alle Gesetze einzig und allein gesetzloser Gewalt und willkürlichem Regiment entgegengerichtet sind. Vernunft und Weisheit sollen im Staate das allerfreieste Spiel haben (II, 387).

geht und Neues aufkommt, so entsteht eine andre Mischung von Wahrheit und Irrthum, von Gutem und Bösem. Die beste Mischung — wer kann sie bestimmen? Es wäre ungereimt, es nur zu wollen. Zuverlässig aber ist dies Eine: dass der Mensch überhaupt nur in dem, was er für wahr hält, leben, und mit dem, was ihm gerecht scheint, sich vereinigen, Frieden damit halten kann. Der Tod widersteht ihm weniger als das auffallende Ungereimte. Jener droht ihm nur, wie etwas ausser ihm, äusserliche Zerstörung; jenes will ihn in ihm selbst, im Innersten des Lebens tödten. Darum lerne jeder, der auf die Meinungen seiner Zeitgenossen Einfluss haben will, zuerst diese Meinungen ganz verstehen, dann erst fasse er den Muth, der Meinung, mit welcher er sich befassen will, wie gefährlich sie ihm auch scheinen möge, in allem, was sie gegründetes hat, volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Nur wenn wir denen, die wir zurecht weisen wollen, zeigen, dass wir sie in ihren Meinungen und Anliegen nicht allein vollkommen verstehen, sondern noch mehr als sie selbst dafür zu sagen wissen, werden sie geneigt, sich mit uns noch weiter eines Bessern zu besinnen; und das ist genug. Nicht eine einmal erworbene klare Einsicht aufzugeben, wohl aber die Einsicht zu erweitern, die Begriffe vollständiger und überall zusammenhängend zu machen: soll man einem Menschen zumuthen.[65]

VII.

Was nun folgt: eine Darstellung der Gedanken Jacobi's über das Schöne — betrachte ich nur als einen zu einem vollständigen Abschluss des Ganzen nothwendigen Anhang der Lehre desselben; denn wenn wir die hie und da zerstreuten Gedanken über Kunst und Schönheit zusammenfassen und sie den ästhetischen Abhandlungen eines Schiller und insbesondere eines Schelling gegenüberstellen, dann verschwinden sie wie die Sterne vorm Sonnenlicht. Hierüber sollten wir uns fast wundern, wenn wir an Allwill's Briefsammlung und an Woldemar denken, die als lautsprechende Beweise der künstlerischen Begabung Jacobi's dastehen; wir werden uns aber nicht mehr wundern, wenn wir uns daran erinnern, wie sehr Jacobi die Natur entgeistigte, so dass der Mensch, der

[65] I, 293—295. Ueber Rechtslehre: I, 288—295; II, 334—388. 400—411. 427. 433—453. III, 487. 534—537; V, 170—174; VI, 150—153. 179—181. 192—197. 207. 210—216. 234—238. 365—368. 421—464.

sich selbst als eine Synthese des Entgeistigten und Geistigen wahrnimmt, zum Wunder der Schöpfung wird. Schönheit aber ist die Versöhnung von Geist und Natur.

Auch die Idee des Schönen steht im innigsten Zusammenhang mit den Anschauungen Jacobi's über die vernünftige Menschennatur und ihrem positiven Inhalte überhaupt. In und mit dem Gefühl eines über alles sinnliche, wandelbare, zufällige Interesse sich erhebenden Triebes offenbart sich dem Menschen ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne. Das Schöne wird unmittelbar nur an seiner Schönheit, in dem reinen Gefühl der von ihm eingeflössten Bewunderung und Liebe ohne Merkmal erkannt; es setzt aber zum voraus das Wahre, auf welches alle Vernunft gegründet ist.[1] Das Schöne ist also ganz subjektiv aufgefasst, ganz ruhend auf dem Subjekt; es ist nur, insofern es unmittelbar aus der Seele quillt. Wie zum Glauben und Vertrauen, wie zur Tugendübung und deren Anerkennung wir nur durch einen unmittelbaren Trieb und durch die Macht einwohnender Evidenz geführt werden: so müssen wir auch für das Schöne, es zu üben und zu erkennen, Genie haben. Nicht eigentlich der schöne Gegenstand hat etwas mit der Schönheit gemein; dass wir ihn schön nennen, hat seinen Grund einzig darin, dass er die Erkenntniss der schaffenden Seele vermittelt. „Wir können nichts Schönes wahrnehmen, ohne dass der Gedanke wenigstens dunkel in uns entsteht: Liebe hat es geschaffen und Wohlwollen. Schönheit und blindes Ungefähr widersprechen sich.“[2] Was wir an einem Gegenstande schön nennen, hat seinen Grund in der Form; diese ruht aber nicht in dem Gegenstande, sofern er ein Ding ist, sondern ausser ihm in dem Zwecke und Begriffe des Künstlers; sie ist als eine bloss ideale Einheit nicht die Seele des Dinges selbst, sie ruht vielmehr einzig in der Seele des Künstlers,

[1] III, 317. 318. Ein Mann von Geschmack ist der, welcher das Schöne unmittelbar empfindet; das Gefühl des Schönen unmittelbar aus dem Schönen schöpft. Man kann nach einem angenommenen Muster, wenn man viel Scharfsinn und Verstand hat, bis auf einen gewissen Grad sehr gut beurtheilen, und für andere ausmachen, ob ein bestimmtes Kunstwerk schön oder nicht schön zu nennen sei, das in wie fern, das mehr oder minder u. s. f.; aber wer dies kann, ist darum noch kein Mann von Geschmack und irrt nicht selten gröblich. — Das Schöne hat mit allem Ursprünglichen das gemein, dass es ohne Merkmal erkannt wird. Es ist und zeigt sich; es kann gewiesen, aber nicht bewiesen werden. (VI, 162.) [2] VI, 93.

der sie erfand, oder des Kenners, der sie beurtheilt. In ihr selbst ist diese scheinbar objektive Einheit ohne wesentlichen Zusammenhang, wie der roheste Klumpen.[3]

Die Macht des lebendig Schaffenden bringt das Gefühl des Schönen hervor; der Absolute als Schöpfer ist die Substanz, die unserer Idee des Schönen zu Grunde liegt. Wir erkennen nur in demjenigen einen Künstler an, der sich uns als einen Schaffenden — lebendig wie das Leben, welches uns durch die Vernunft zugeführt wird, — darstellt, der so schafft, dass die Form den Stoff hervorbringt, dass die Gestalt die Sache ausmacht.[4] Es hört der Mensch auf Künstler zu sein, wenn nichts Freies mehr in ihm und seinen Werken ist; es zerstört die Kunst sich selbst, indem sie die Mittel ihrer Ausübung in Handgriffe verwandelt und so den Zusammenhang des Schaffenden und Betrachtenden durch das Werk selbst verwirrt. Der Mann von Genie braucht immer neue Mittel, weil er immer neue Zwecke hervorbringt und ein Ziel vor sich hat, das er selbst nicht kennt. Der Mann von Genie reisst uns allein zur Bewunderung hin, weil er Wunder thut, weil er uns das Ueberirdische in seinen Werken gleichsam mit Augen sehen lässt und so eine Stufe baut, auf welcher von dem Vergänglichen zum Unvergänglichen aufgestiegen wird.[5]

Den Zusammenhang des schaffenden und erkennenden Geistes mit den hervorgebrachten Gegenständen (den Kunstwerken) erklärt Jacobi also: Die menschliche Kunst vermag nicht Individua oder irgend ein reales Ganzes hervorzubringen; denn sie kann nur zusammensetzen, so dass das Ganze aus den Theilen entspringt, und nicht die Theile aus dem Ganzen.[6] Hiebei ist aber auch das festzuhalten, dass sich zwischen den wirklichen Dingen, wovon die Ideen die Ideen, oder treuen Abdrücke sind, dieselben Beziehungen finden, wie zwischen diesen Ideen; dass

[3] II, 210. 253. [4] VI, 160. Der Maler erschafft seine Darstellung; sie liegt nicht in den Farben, sondern sie ist bloss aus der Form entstanden, die im Geiste des Künstlers war (VI, 160). [5] VI, 93. Der Dichter ist Seher und darf eine Lüge ersinnen, ihr dienen, sich ihr hingeben. Die entgegengesetzte Lehre: er müsse nur Lügen ersinnen, blosse Gestaltungen ohne Inhalt, und der absolute Phantast sei das wahre Götterkind (gegen die Romantiker), ist ein neuer Einfall, dessen eine bessere Nachwelt spotten wird. (An Göthe 1808. Briefw. II, 406.) Das charakteristische Zeichen des Genie's ist das Vergessen seiner selbst durch das Leben in einer Idee. Das Leben in der Idee muss das eigene natürliche Leben ganz verschlingen (VI, 157). [6] II, 210.

also das Zusammengesetzte von Ideen das, was in der That aus einer ähnlichen Zusammensetzung der Dinge selbst entstehen würde, mit derselben Wahrheit vorstellt, womit jede Idee jede Sache einzeln und besonders vorstellt. Wenn also diese ideale Zusammensetzung Schönheit darstellt, so muss die wirkliche Zusammensetzung, wenn sie da ist, es gleichfalls thun.[7] Die Einsicht einer neuen Wahrheit, die Wahrnehmung neuer Beziehungen zwischen den Dingen, das Gefühl des Schönen und Erhabenen[8] in jeder Art: entspringen aus einem Zusammenfluss von mehreren Ideen.[9] Zur Wahrnehmung und Empfindung des Wahren, Schönen und Erhabenen ist weiter nichts nöthig, als die Annäherung der Ideen, aus denen das Wahre, Schöne und Erhabene besteht. Die Annäherung bewirken wir selbst durch die Kraft des Enthusiasmus oder sie wird in uns durch die Kraft göttlicher Eingebung bewirkt, — und insofern verdankt die Philosophie der Poesie viel.[10] Die tiefsinnigsten Schlüsse, der bedächtlichste und überlegteste Gang des Verstandes könnte uns wenig neue Wahrheiten liefern, wenn nicht durch diesen Enthusiasmus, der die Ideen einander nähert, die Seele unterstützt, geleitet oder getrieben würde.[11]

Der Zweck der Kunst aber, sagt Jacobi in einem Briefe,[12] besteht nach meinem Gefühle in nichts anderm, als das Leben der Natur, welches überall aus ihr hervorquillt und der schöpfenden blossen Hand so leicht entrinnt, — welche auch nicht genug davon nehmen kann, — in Gefässe zu sammeln. Leben strömt durch alle Dinge; in jedem wohnt ein Geist, der sich mit dem unsrigen zu vermischen strebt: es kommt nur darauf an, ob wir mächtig zum Genuss sind. Einige Menschen sind ohnmächtig von Geburt, andere wurden durch die Kunst entmannt, denen es dann ergeht, wie Voltaire's Kastraten beim Frl. Kunigunde, und man kann beim Zusehen sich nicht enthalten, über sie zu seufzen: O che Sciagura d'essere senza C. . . . ! Es ist licht in mir aufgegangen, dass sich alles von selbst macht; Liebe nur muss da sein, Bedürfniss, Drang.

[7] VI, 521. [8] Zu einem transscendentalen Begriff des Erhabenen, schreibt Jacobi an Lavater, weiss ich keinen Weg; nach menschlicher Vorstellungsart scheint mir das Erhabene das mehr als Mögliche zu sein. Es ist überall, wo ein Zusammenhang zwischen entgegengesetzten Eigenschaften entsteht, oder wo ein Widerspruch aufgehoben wird — eine Definition scheitert, eine Regel zu Grunde geht; es ist ein Gespenst; es ist ein Wunder; es ist die Wirklichkeit, der die Möglichkeit die Schleppe nachträgt (Briefw. I, 339). [9] VI, 524. [10] VI, 526. 528. [11] VI, 527. [12] Briefw. I, 233. 234.

Wenn die Kunst ihre Natur d. i. ihr Prinzip, oder wenn sie ihr Prinzip d. h. ihre Natur sucht, so philosophirt sie über sich selbst. Aus der Progression des Selbstbewusstseins, das nothwendig reflektirend, folglich auch abstrahirend ist, entspringen alle Künste [13] Ist aber nur einmal die Kunst in Begriffe gebracht, dann entgeht sie wohl nicht dem Schicksal, dem jede Handlung gegenüber der Erkenntniss unterliegt; die allgemeine Fasslichkeit des Begriffs wird uns bequemer als die Unerreichbarkeit des genialen Subjekts. Das Schöne, Gute und Wahre in der zweiten und dritten Abschattung, im Begriffe, im Worte halten wir für etwas Höheres, als seine leibliche Darstellung im Einzelnen und Besondern, wo doch etwas aus dem Schönen, Guten und Wahren wirklich ist. Wir verwechseln das abstrahirte Gemeinsame mit dem ursprünglichen Einen und halten das unterste und letzte für das oberste und erste.[14]

[13] VI, 160. [14] VI, 221, 222.

C.

Geschichtlicher Werth der Philosophie Fr. Hr. Jacobi's.

I.

Zur Abrundung dieser Monographie erübrigt noch — denn es erscheint mir als ein unerlässlicher Bestandtheil derselben —, dass der Entwicklungsgeschichte des Philosophen und dem Entwurf seiner Philosophie die Aufnahme, welche dieser Philosophie zu Lebzeiten des Autors und im geschichtlichen Verlauf überhaupt zu Theil geworden, beigefügt werde. Seit dem Erscheinen der Schrift von den göttlichen Dingen ist bereits mehr als ein halbes Jahrhundert vorübergezogen — im Ganzen und Grossen freilich ein unscheinbarer Zeitabschnitt; wenn aber wie heut zu Tage die Geistesbewegung drängt und treibt, dann dürfen wir hoffen, dass innerhalb dieser Spanne Zeit die unbestechliche Richterin doch schon ein Votum abgegeben hat, aus welchem uns das ewig Wahre und seine Förderung entgegenleuchtet. Wir dürfen dies um so eher hoffen, als diese Philosophie zum heftigsten Prinzipienstreit Veranlassung gegeben, und diese Veranlassung selbst in der Zeit tief wurzelte; ein solcher Prinzipienstreit aber verzehrt, je heftiger um so rascher, das Stoffliche, bis der entzauberte Phönix emporfliegt. Der Mann von Fleisch und Blut fand keine Philosophie seines Verlangens vor, darum schuf er sie sich; sie trug natürlich alle Mängel und Stärken dieses Mannes andern gegenüber zur Schau und musste um ihrer selbst willen eigensinnig darauf beharren, dass nur Inhalt der Philosophie sei, was und wie es zur empirischen Existenz des Individuums gefordert ist.

Die Dogmatisten vor Kant hatten über dem Worte so ganz den vergessen, der das Wort ausgesprochen. Aber nur in Zeiten seiner Kraftlosigkeit gibt sich das Individuum dem Allgemeinen als Sklaven hin; sonst tritt es nachdrücklichst ins Bewusstsein

und zwingt die Philosophie, ihm zu genügen. Hamann, Herder und vor allen Jacobi stellten diese Forderung an die Philosophie; ja letzterer erhebt ohne alle Beschränkung das Besondere über den Begriff und theilt dem Individuum allein das Leben zu, weil nur dieses fühlt und weil nur das Gefühl belebt. Das Gefühl selbst aber, soweit es reines Gefühl und unveränderliches Gemeingut aller Individuen ist, kann unmöglich in einen logischen Begriff als seinen Grund auslaufen; es fordert eine allerfassende Besonderheit, eine letzte Ursache, die selbst von sich sagen kann: Ich bin, der ich bin; eine Ursache, die selbst nur offenbar wird, wo sie sich offenbart. Es liegt zu dieser Forderung zweifelsohne volle Berechtigung vor; was aber diese Lehre trübt, ist, dass die Natur, und zwar wie die Sinne sie empfinden, so und nicht anders, für das empirische Individuum auf gleicher Stufe der Evidenz steht wie vorbemerkte absolute Persönlichkeit. Das Zeugniss der Sinne enthält eine ebenso untrügliche Offenbarung von Wahrheit, wie Gefühl und Instinkt die Regel der Sittlichkeit enthalten.[1] Aber beide Wahrheiten kommen von entgegengesetzten Polen an das Individuum, sie sind grundverschieden wie ihre Ursachen selbst, deren Gebiete — nach der Meinung Jacobi's — nirgends in einander fliessen als allein im beseelten Körper des menschlichen Individuums. So drängen sich dem Individuum, sobald es sich selbst nicht lässt, unaufgefordert zwei Wahrheiten auf, von denen es, weil sich beide widersprechen, eine bevorzugen muss. Es ist ausschliessliche Sache des Individuums, Herz und Freiheit oder Verstand und Nothwendigkeit zu wählen; aber es muss sich für das eine oder andre Prinzip entscheiden. Und weil sich auf solche Weise der gefühlvolle Jacobi zur Wahl gezwungen sah, wählte er, was ihm im Gefühle aufgegangen: Liebe und Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Erdmann[2] nennt dies Prinzip das der aristokratischen Subjektivität. Es ist damit scharf die Bedingung bezeichnet, unter welcher allein das philosophirende Individuum dem Manne folgen kann, der Spinozist und Theist zugleich war. Nur wer als Philosoph entweder sich gänzlich dem Retter seiner individuellen Forderungen — dem Herzen — überliefert, oder wer zum mindesten nur mit den Waffen, welche ihm die empirische Individualität darreicht, eine Versöhnung von Kriticismus und Glauben versucht: der ist der Fahne Jacobi's ergeben. Modifikationen, die mit dem besondern Charakter des

[1] Hegels s. W. I. Ausg. I, 110. 111. [2] Gesch. d. Phil. III', 340.

Philosophirenden zusammenhängen, ändern den Standpunkt selbst nicht.

Ein Menschenkenner sprach einmal: „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich sage dir, wer du bist.“ Gewiss ist dieser Ausspruch nicht ohne Beziehung da, wo die Philosophie reine Charakterphilosophie ist; es dürfte sonach ein nicht verwerflicher Massstab für die geschichtliche Bedeutung dieser Philosophie aus der wenn auch scizzirten Vorführung der Freunde und Gegner Jacobischer Lehre sich gewinnen lassen. Zu den Anhängern zählt der bereits bekannte Wizemann, dem es jedoch niemals möglich geworden, den Bibelglauben völlig von sich abzustreifen. — Ihm schliesst sich Neeb an. Von Kant und Reinhold, Maimon und Fichte hinweg leiteten ihn Hemsterhuis und Jacobi zur unmittelbaren Feststellung der objektiven Realität der Dinge; sie schufen ihn zum Widersacher des Sceptizismus und Idealismus um. (Siehe seine Schrift: „Vernunft gegen Vernunft oder Rechtfertigung des Glaubens“). — Den treuesten Abriss der Philosophie Jacobi's finden wir in Fr. Köppen's Schriften. Einerseits wiederholen sie fast nur die Jacobischen Grundgedanken. Denn wenn Köppen behauptet, dass alles Erkennen an das Bedingte gefesselt sei und ohne Hoffnung auf Befreiung im Mechanismus gefangen sitze; dass alles Dasein — so Gott, so Natur — Objekt des Glaubens sei; dass im Glauben die ewige Grundsäule der Wahrheit, der Compass jedes philosophischen Nachdenkens ruhe, weil in ihm uns die wissenschaftlich unbegreifliche Freiheit als unmittelbar gewisse Thatsache, die Naturnothwendigkeit aber als Produkt der absoluten Freiheit, d. i. Gottes, gegeben sei: so lassen solche Behauptungen das Prinzip und die Methode Jacobi's nicht verkennen. Andrerseits sind die Schriften noch inniger mit Jacobi's Leben und Streben dadurch verwachsen, dass ihr Verfasser nicht allein ein Mitarbeiter an der Jacobischen Abhandlung „Ueber das Unternehmen des Kriticismus etc.“ [3] und der Vollender der von Jacobi begonnenen Vorrede des IV. Bandes s. W. ist, sondern auch im Kampf gegen den Fichte'schen Ich-Idealismus, Kantischen Kriticismus, Schelling's Naturphilosophie und Hegel's Glauben und Wissen dem Meister getreulich zu Seiten stand. — Auch Cajetan v. Weiller wanderte ähnliche Bahnen. In seinen Schriften, die religiösen, philosophischen, ethischen und pädagogischen Inhalts sind, verleugnet sich das Studium der Ja-

[3] III, 158 sq.

cobischen Philosophie nicht. Er nähert sich den religiösen Anschauungen Schleiermachers. Nicht die Philosophie und das Christenthum, sagt er in seinem Nekrologe auf Fr. H. Jacobi,[4] können sich gegenseitig bekämpfen, nur die Philosophen und Christen können an einander gerathen, wenn sie das, wofür oder wogegen sie streiten, missverstehen. Die Philosophie ist in ihrem eigensten Wesen christlich, wie das Christenthum in seinem gewusstesten Charakter gründlichste, lebendigste, befriedigendste Philosophie ist.“ Und Jacobi selbst bemerkt zu den „Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiösen Glaubens v. C. v. Weiller“: Ich weiss, er stehet zur Schrift von den göttlichen Dingen, wie ich zu ihr stehe.[5] — Von den genannten kann der als Pfarrer zu Ambach verstorbene Jacob Salat nicht getrennt werden. Zwar sucht er nach der Mitte zwischen Intellektualismus und Mysticismus, zwischen den Aufklärlingen und dem Pfaffismus; aber er geht — wie die vorigen — von der Offenbarung der Vernunft aus, da nur Sinne und Vernunft Stoff geben, der Verstand denselben bearbeitet. Zudem verhielt er sich gegen die Naturphilosophen wie ein wahrer Bärenbeisser. — Endlich sind noch der preussische Minister Fr. Ancillon und der protestantische Theologe Chr. Aug. Claudius zu nennen.

Gegen Kant's Kritik der r. V. den Standpunkt zu präcisiren und seine Philosophie als den unbedingten Gegensatz des transscendentalen Idealismus darzustellen: das hatte sich Jacobi vom ersten Auftreten desselben zur Lebensaufgabe gemacht. Der Abfall Kant's in die praktische Vernunft änderte selbstverständlich das Verhältniss und verwirrte die klare Sachlage. Eine Versöhnung musste von da an manchem nicht mehr als unmöglich erscheinen. Jedenfalls ist sie nur dann möglich, wenn ein Prinzip gewonnen werden kann, welches über Kant und Jacobi zugleich hinausreicht und doch beide innerhalb seiner selbst bedingt. Die positive Philosophie Schelling's hatte diese Bahn in bis jetzt unübertroffener Weise betreten. Von vorn herein aber muss ein solcher Versöhnungsversuch misslingen, wenn er, wie dies bei den sog. Halbkantianern zu Tag tritt, seine Prinzipien aus empirisch angezogenen Thatsachen holt.[6] —

[4] l. c. p. 67. [5] III, 260 Anm. [6] Während Jacobi, sagt Michelet, C. L., (Gesch. der letzten Syst. d. Phil. 1837 I, 387), dem Denken misstraut und alle Gewissheit im Gefühl findet, verlangen seine Nachfolger, dass das Denken zu dieser Gewissheit hinzukomme, die Gefühle durch dieses Denken, wo nicht bewährt, doch wiedererkannt und geläutert werden.

In solcher Weise verfährt Fr. Bouterweck. Erst ein Anhänger Kant's erweckten bald das Studium der Jacobischen Einwendungen gegen diese Lehre und die nähere Bekanntschaft mit Spinoza Zweifel gegen die Unfehlbarkeit des Kriticismus. Diese Uebergangsperiode vertritt seine „Idee einer Apodiktik, ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung etc. 1799.“ Der Einfluss Jacobi's tritt aber von da an in Bouterweck's Schriften immer mehr hervor und culminirt in der Verdammung des frühern Standpunktes.[7] Derselben Richtung huldigte Jac. Fr. Fries, ebenso sehr vertraut mit dem Geiste der Kantischen Lehre, wie innerlich verwandt zu den Grundsätzen Jacobi's; wegen dieser Verwandtschaft stand er auch jederzeit im innigen Wechselverkehr mit Jacobi.[8] Wer aber, wie

[7] Sieh: Neues Museum der Phil. u. Lit. 1803. [8] Aus einem noch im Druck befindlichen Werke über den Philosophen J. Fr. Fries bin ich durch die Güte des Verfassers, Hrn. Prof. Dr. Ernst Henke in Marburg, in Stand gesetzt, hier ein paar Stellen meinem Buche einverleiben zu können. Der Verfasser schildert (l. c. p. 106. 107) das Verhältniss der Jacobi'schen und Fries'schen Philosophie, resp. das Abhängigkeitsverhältniss des jüngern Fries von Jacobi in treffender Weise: „Von hier an (Jacobi traf i. J. 1805 zu Heidelberg mit Fries zuerst persönlich zusammen) blieben Fries und Jacobi auch immer verbunden, und eine Reihe von Briefen des letzteren sind die Zeugnisse der zunehmenden Innigkeit dieser Verbindung. Sie bestätigen es auch, dass das Verhältniss beider zu einander nicht etwa so war, dass Fries nur Gedanken Jacobi's aufgenommen und weiter entwickelt hätte, wie etwa den, dass alles Beweisen nur Zurückweisung auf ohne Beweis Gewisses sein könne; vielmehr, wenn Fries auch der Anregung viel verdankte, welche er schon auf den Erziehungsanstalten der Brüdergemeinde durch die Schriften und vorzüglich durch die philosophischen Romane Jacobi's erhalten hatte, so hatte sich doch nachher seine eigene Gedankenarbeit so selbständig fortentwickelt und dabei war die Jacobi fremde Strenge in der Methode etwas so Wesentliches, dass schon desshalb Fries nicht wohl als ein Schüler Jacobi's bezeichnet werden kann; in der kritischen Nüchternheit und Wahrhaftigkeit, welche nicht Phantasien für Forschung anerkennen konnte, in der Ueberordnung des sittlichen und religiösen Interesses über romantische Ueberschwänglichkeit, welche auf solchen Ernst als auf „schale Moral“ herabsah, waren sie freilich einander innig geistesverwandt. Fries selbst sagt darüber in den handschriftlichen Aufzeichnungen: „Als ich durch den Briefwechsel seinen strengen Rationalismus endlich verstand, wurde ich sehr gestimmt ihm überall soviel wie möglich recht zu geben und dadurch habe ich manche Beurtheiler veranlasst, mein Verhältniss zu ihm ganz falsch zu beurtheilen. Jacobi wirkte durch seine Romane jugendlich anregend auf mich in gewöhnlicher Weise. In der Philosophie war ich aber nie sein Schüler, sondern meine Ansichten sind nur aus denen von Kant hervorgegangen, sowie ich diese in der Religionsphilosophie fortzubilden suchte. Auch meine Ansichten von Wissen, Glauben und Ahnung, sowie meine Lehre vom Gefühl sind von Jacobi ganz unabhängig entwickelt

Fries, sich das Extrem von Kant's Kriticismus und von Jacobi's Realismus insbesondere zu Eigen nimmt und dies an beiden als rühmenswerth hervorhebt, der gibt damit auch die Mission auf, beide (den Kriticismus und den Glauben) zu versöhnen. Und um so weniger wird derjenige zu einer solch hohen Mission geeignet sein, dessen Herz und Prinzip gar sehr in der einen Partei ruht. Was Wunder also, wenn der Vermittlungsversuch bezüglich beider genannten Philosophien am Ende auf einen Kampf gegen den Kriticismus hinauslief, den Jacobi selbst für gegründet und wahr erachtet. „Es lässt sich nicht annehmen, sagt Jacobi,[9] dass Kant während der Ausarbeitung seiner Kritik zwar wohl hie und da zu einem Sehen von Weitem gekommen sei, wohin das summum jus seiner Lehre führen müsse, aber erschrocken vor der damit verknüpften summa injuria sich bemüht habe, eine andere Auskunft, einen mildern, vergleichenden Weg Rechtens zu finden. Er war ein zu ehrlicher Mann und wusste, was nicht dauern konnte. Das Räthsel fordert also eine genügendere Auflösung. Einige Winke zu einer solchen Lösung gab ich ehemals schon in dem Schreiben an Fichte und in der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstand zu bringen. Seitdem haben zwei treffliche Männer, Bouterweck in seinem dem Königsberger Philosophen gestifteten Denkmal (Hamburg 1805) und Fries in seiner neuen Kritik der Vernunft (Heidelberg 1807) diesen Gegenstand ausführlich erörtert und dieser Frage auf eine dergestalt vollständige und in Absicht des Ganzen der Philosophie so durchaus lehrreiche Weise Genüge gethan, dass ich mich begnügen könnte, hier bloss auf sie zu verweisen."[10] — Auch Wilh. Traugott Krug

worden; vielmehr ist Jacobi in seinen letzten Arbeiten über die göttlichen Dinge mir zum Theil gefolgt. So erhielt er auf die Ausbildung meiner philosophischen Ansichten gar keinen Einfluss. Als er mich aber nachher in Heidelberg wiederholt besuchte, und mit mir über Philosophie verhandelte, lernte ich erst seine ausserordentlich klare Auffassung fremder Ansichten und die scharfe Beziehung derselben auf die höchsten Zwecke der Philosophie einsehen und wurde dadurch geneigt, gern für ihn zu sprechen. In der Hauptsache aber konnte ich mich doch nie mit ihm vereinigen, weil es mir durchaus nicht gelang, ihm Kant's transscendentalen Idealismus verständlich zu machen.""

[9] III, 355. 356. [10] Dr. E. Henke lässt im angeführten Werke Fries selbst diesen Vermittlungsversuch in folgende Sätze concentriren: — Kant hat in dem Gesetz der kritischen Methode und der Kritik der Vernunft den Weg gefunden, durch blosse Selbsterkenntniss die Philosophie zu begründen. Allein unrichtig fordert Kant zur Begründung der Urtheile überall, wo diese nicht durch sinn-

neigt sich der Jacobischen Lehre zu, wenn er fordert, dass Thatsachen gesetzt sein müssen, wenn sie erkannt werden sollen und dass uns die Gewissheit derselben nur im unmittelbaren Wissen

liche Anschauung geschieht, Beweise; jeder Beweis aber ist nur Vermittler, leitet nur Urtheil von Urtheil ab; hier fehlt die Auskunft über den Anfang, den Grund aller philosophischen Ueberzeugung. Es war Jacobi's Verdienst, diesen Mangel und zugleich den unvertilgbaren Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen in der menschlichen Vernunft anerkannt zu haben. Aber er schied zwischen beiden und demnach zwischen Wissen und Glauben nicht genug, nahm beides bisweilen zu allgemein, forderte bald Wissen auch des Uebernatürlichen, bald Glauben auch für das Natürliche; er verkannte auch, dass die rechte Philosophie nicht wieder mit Beweisen anfange, sondern nur darüber die Selbsterkenntniss uns eröffnen soll, welche Offenbarungen sowohl des Wissens als des Glaubens der Geist des Menschen in sich trage. ... Sie muss, was Jacobi zu wenig thut, den Gegensatz von Wissen und Glauben auf die Kantische Lehre vom Unterschied der Erscheinung und des wahren Seins, von der Ungültigkeit des Räumlichen und Zeitlichen für das wahre Wesen der Dinge gründen ... (l. c. p. 138. 139)." — Dieses und das frühere Citat aus Dr. E. Henke's Werk dürften meinen Behauptungen im Texte nicht widersprechen. Bei Fries ist der unvertilgbare Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen das Endziel seines philosophischen Strebens, wobei der Inhalt Jacobisch, die Form Kantisch ist. Es ist das Resultat von Fries: Die Offenbarungen sowohl des Wissens als des Glaubens „können selbst nie Wissen und Wissenschaft werden, aber darüber, welcher Glaube und welche Ahnung im Geiste des Menschen sei, ist ein Wissen, eine Wissenschaft möglich, welche die philosophische Wissenschaft ebenso wie das Wissen über das Wissen zu geben hat (Henke l. c. p. 139)." Eine positive Ueberwindung der Kantischen und Jacobi'schen Anschauungen und das Herauswachsen eines neuen höhern Organismus fehlen sicherlich in der Fries'schen Philosophie, die unverkennbar mehr verkittet, als lebendig macht. Fries steht zwischen Kant und Jacobi, aber nicht über ihnen; denn würde letzteres der Fall sein, Jacobi würde nicht an Fries (im Okt. 1812) geschrieben haben: „Mit Ihnen einig werden kann ich noch immer nicht, wie auch mit keinem andern; mir däucht, ich wollte meinen philosophischen, oder wie Ihr Kathederkönige behauptet, unphilosophischen Eigensinn wohl rechtfertigen und Euch viel zu schaffen machen, wenn ich nur körperlich noch so wäre wie vor 20 oder auch nur wie vor 10 Jahren (Henke l. c. d. 140.)." Ich glaube, dass eine wirklich philosophische Ueberwindung des Kriticismus Kant's und des Realismus Jacobi's zu einer Ueberwindung des dualistischen Standpunktes führen müsse; wenigstens sind der Dualismus des einen und der des andern derart, dass sie sich bis zur Vernichtung bekämpfen. — Diese wenigen Andeutungen müssen genügen; zu einer weitergehenden Explication fehlt mir zur Zeit das Material. Nur ein kleiner Bruchtheil des Henke'schen Werkes über J. Fr. Fries stand mir zu Gebote, und so bleibt mir hier nur übrig, bezüglich dieses Abschnittes auf genanntes Werk im Voraus zu verweisen.

oder im Glauben zukommt; er sympathisirt mit ihr, wenn er in der Rechtslehre[11] die Freiheit als unbegreifliche Thatsache, in der Tugendlehre[12] das Gewissen und in der Religionslehre[13] den Glauben an Gott und Unsterblichkeit zum Prinzip erhebt. — An ihn reihen sich: Jäsche, der in seinen späteren Jahren erst dem reinen Kriticismus untreu geworden; Fr. Calker mit seinem Erkenntniss-, That- und Liebesglauben (Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen 1820); und Chr. Weiss.[14] Eine eigenthümliche Stellung behauptet J. Kuhn in seiner Schrift: „Jacobi und die Philosophie seiner Zeit (1834)." Er hält am ehesten die Schwebe zwischen der Jacobischen Glaubenslehre und der Schelling'schen positiven Philosophie. Während er einerseits der Jacobischen Philosophie die Möglichkeit abspricht, sie zu einem Ganzen ordnen zu können, lässt er ihr andrerseits das bleibende Verdienst, das Problem der Philosophie (Metaphysik) von seiner materiellen Seite richtig gelöst zu haben. Das Unveränderliche kann nur unmittelbar erkannt werden;[15] aber — und hier entfernt er sich von Jacobi — das Unveränderliche an der Erkenntniss wird doch auch nicht in der Art unmittelbar erkannt, dass es nicht ein mittelbares Erkennen zuliesse.[16] Das Problem der Metaphysik fordert auch eine formelle Lösung und diese ist für den Jacobischen Begriff, nicht aber für den wahren Begriff der Wissenschaft unmöglich.[17] Die Wissenschaft ist nicht der Begriff eines demonstrirten Systems von Sätzen, sie entsteht nicht so mechanisch; ihre Quelle ist die absolute Anschauung, — welche (und hier kehrt er zu Jacobi zurück) gefunden wird, sobald man die unmittelbaren Erkenntnisse im menschlichen Bewusstsein für das nimmt, was sie sind, für unmittelbare und schlechthin gültige Zeugen eines objektiv Realen.[18]

Auch in Oesterreich hatte die Philosophie Fr. Hr. Jacobi's vielfache Verbreitung gefunden und hat sie zum Theil noch

[11] Handbuch § 484 sq. [12] l. c. § 616 sq. [13] l. c. §. 695 sq. [14] Die Namen J. Fr. Delbrück, Daub und K. L. Reinhold, welch letzterer aus allen Brunnen seiner Zeit geschöpft und mit allen philosophischen Persönlichkeiten coquettirt hatte, sollen zum Schluss nicht unerwähnt bleiben. — Ich habe die Persönlichkeiten dieser philosophischen Richtung im Fluge gezeichnet; ein näheres Eingehen in diese Materie schien mir nicht nothwendig; eine wohlgetroffene und ausführlichere Charakteristik sämmtlicher Philosophen mit genauer Angabe ihrer Werke findet sich in Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie.
[15] l. c. p. 44. [16] l. c. p. 45. [17] l. c. p. 277. [18] l. c. p. 392—394.

jetzt, obwohl sie bei ihrem ersten Hervortreten dem Kaiser Franz und dem Ministerium Metternich für staatsgefährlich galt. Ihr ursprünglicher Vertreter daselbst, Prof. Leopold Rembold in Wien,[19] wurde im J. 1826 in Folge seiner freimüthigen Beurtheilung der Schriften des als religiöser Irrlehrer angeklagten Bolzano von seinem Lehramte entfernt, studirte trotz seines vorgerückten Alters hierauf zu Pesth Medizin und liess sich als praktischer Arzt in Wien nieder, wo er hochgeachtet starb. Rembold trat nicht als Schriftsteller auf,[20] wirkte aber durch seinen mündlichen Vortrag äusserst anregend auf seine Schüler, unter denen sich auch sein nachheriger Nachfolger auf dem Lehrstuhl, Exner, befand. Den Ruhm der Staatsgefährlichkeit hatte sich diese Philosophie wohl nur durch die Freisinnigheit zugezogen, mit welcher Jacobi auf dem Gebiete der Nationalöconomie A. Smith's Anschauungen und auf dem Gebiete des Rechts den Standpunkt durchgängiger Gerechtigkeit oder die Gleichberechtigung aller vor dem Gesetz vertrat, und mit welcher er die Handelsbeschränkungen und jede Art von Despotismus verdammte. In den spätern Jahren verschwand diese Furcht vor Jacobi's Philosophie; ja man fing sogar an, sie ihres „Glaubens" und ihres „Dualismus von Körper- und Geisterwelt" wegen von geistlicher Seite zu protegiren; und im gegenwärtigen Augenblicke gilt sie manchen hohen Kirchenfürsten und niedern Kirchendienern geistlichen und weltlichen Standes für die einzige, allenfalls zu duldende Philosophie.

Der s. Z. in Prag und ganz Böhmen als geistreicher Dramaturg und Musikkritiker geachtete und theilweise gefürchtete, in seiner Art wirklich verdienstvolle Prof. der Aesthetik daselbst, Anton Müller (geb. 1792 in Nixdorf in Böhmen, gest. zu Prag 1843), dessen Kritiken sowohl, als dessen Collegienhefte wohl einmal gesammelt und herausgegeben zu werden verdienten, gehörte, obgleich Autodidakt, Jacobi's Richtung an, mit welcher er namentlich durch Salat zusammenhing, während J. N. Jaeger und R. Joh. Lich-

[19] Rembold Leopold, geb. zu Dietenheim im Württemberg'schen (1787), studirte Theologie und Philosophie zu Wien, wurde Prof. der Philosophie zu Gratz (1814), zu Wien (1815) und nach dem Dichter Mathäus v. Collin auch Prof. der Geschichte der Philosophie daselbst (1817); seiner Lehrkanzel ward er (1826) entsetzt. Am 2. Okt. 1844 starb er zu Wien. [20] Der gleichnamige Verfasser der (1820) zu Wien erschienenen Psychologia empirica nennt sich Ludwig Rembold.

tenfels aus Rembold's Schule stammten. Ersterer war durch drei Jahre Professor der Philosophie an der Hochschule zu Innsbruck und ein Vielschreiber; aber seine Schriften, von denen die „empirische Psychologie“ fast nur durch Exner's vernichtende Kritik bekannt geworden ist, haben wenig Werth.[21] Ungleich bedeutender als Schriftsteller und Selbstdenker war Johann Peithner Ritter v. Lichtenfels,[22] dessen freisinnige Entfaltung nur durch die harten Universitäts- und Censurverhältnisse des Metternich'schen Oesterreich allmählig erdrückt wurde. Während seiner 40jährigen Lehrthätigkeit schrieb er zahlreiche Compendien über alle Zweige der Philosophie, welche die Approbation der Behörden erhielten und bis zum Jahre 1848 als vorgeschriebene Lehrbücher galten. Die Jacobi'sche Philosophie wurde durch ihn (bis zum J. 1848) gewissermassen zur „Staatsphilosophie“, was natürlich bedingte, dass auch die „Kirche“ mit ihr zufrieden war.[23] Da bis zum J. 1848 das Urtheil der Wiener Professoren für die Besetzung der Lehrkanzeln der ganzen Monarchie massgebend war, wurde während Lichtenfels's Amtsthätigkeit zu Wien seine Philosophie fast auf allen Provinzial-Lehrkanzeln (in Gratz durch Gabriel, in Laibach durch Wilhelm Unger u. s. w.) eingebürgert, mit Ausnahme Prags und Böhmens, wo Exner die Herbart'sche Richtung zur Herrschaft brachte. Alle genannten waren Anhänger Jacobi's, wenn auch — unbeschadet ihrer Verdienste um die Fristung des philosophischen Lämpchens in Oesterreich zu einer Zeit, wo es gänzlich auszugehen drohte, — weniger beachtenswerthe Philosophen, als ihr Meister war und ist; sie alle folgten gläubig seinen Fussstapfen und beanspruchten weiter nichts für sich, als den zweifelhaften Ruhm, Jacobi's Grundgedanken wohl schulgerecht gemacht, darüber

[21] J. N. Jaeger verfasste: Handbuch der Logik (Wien 1839); Moralphilosophie (Eb. 1839); Empirische Psychologie (Eb. 1840); Anfangsgründe der Metaphysik (Eb. 1842); Seelenheilkunde in erster (Eb. 1845) und zweiter Auflage (Leipzig 1846) — eine Schrift, welche verhältnissmässig am wenigsten verdienten Tadel fand; endlich Grundzüge der Philosophie in zwanzig Vorträgen (Wien 1847). [22] R. J. Lichtenfels, geb. zu Wien den 21. März 1795, lehrte zu Innsbruck (1819—1826), zu Prag (1826—1831), zu Wien (1831—1860). [23] Von ihm erschienen: Empirirische Psychologie (Innsbruck 1824); Philosophische Propädeutik (Wien 1832); Metaphysik und Religionsphilosophie (Eb. 1847); Psychologie und Logik (1843); endlich Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie (Wien 1850. 5. Aufl. 1864). Dies letztere ist von den dem Verfasser nicht zur Last fallenden Censurverstümmelungen der früheren Schriften frei.

aber auch jede lebenskräftige Fortbildung vergessen und hintenangesetzt zu haben.[24] —

Aus dem genialen Gemenge Jacobi's entpuppt sich kein einheitlicher, lebendiger Organismus; das Gemenge kühlt sich ab und was in ihm Leben war, wird nun in todte Krystalle eingeschlossen. Der Geist Jacobi's verflacht sich völlig bei seiner philosophischen Nachkommenschaft, deren sämmtlichen Aussprüchen man trotz ihrer schulmässigen Form den photographischen Abklatsch der niedergelegten Gedanken ihres Sokrates (Jacobi's)[25] anmerkt. Eine wahrhaft selbständige Individualität — selbständig fortbauend auf dem von Jacobi gelegten Fundamente — sucht man vergebens. Darum sind aber auch in einem alle repräsentirt, beispielsweise in R. J. Lichtenfels. Es gibt, sagt derselbe, eine unterordnende Dualität des Uebersinnlich- und Sinnlich-Realen.[26] Die Wissenschaft des Uebersinnlichen aus der Vernunft ist die Philosophie.[27] Sie ist nicht Identitätslehre d. h. Vereinerleiung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, sondern unterordnender Dualismus, denn sie geht von der metaphysischen unterordnenden Dualität des Uebersinnlich- und Sinnlich-Realen aus.[28] Somit ist Naturphilosophie ein Widerspruch, Geistesphilosophie ein Pleonasmus.[29] Mit der Sicherheit und festen Ueberzeugung, wie Jacobi, behaupten auch die Nachtreter desselben, dass unmöglich ohne salto mortale vom Sinnlich- zum Uebersinnlich-Realen zu gelangen und ohne Erschleichung das letztere aus ersterem zu erklären sei,[30] und dass demzufolge auch die Thatsache der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele immer eine unerklärliche sein und bleiben werde.[31] Vernunft und Sinneswahrnehmung, Vorstellungs- und Einbildungskraft der Seele sammt dem sich hierauf gründenden Vorgang des Denkens u. s. w. finden eine Erklärung ganz im Sinne Jacobi's.[32]

[24] Obige Notizen, welche die Verbreitung und das Schicksal dieser Philosophie in Oesterreich behandeln, verdanke ich einzig den Mittheilungen des hochgeschätzten Herrn Prof. Dr. Robert Zimmermann in Wien. Nachdem ihm nemlich mein Manuscript zur Durchsicht vorgelegen war, liess derselbe mich auf die betreffende Lücke aufmerksam machen, mir zugleich in bereitwilligster Weise die Mittel bietend, wodurch dieselbe ausgefüllt werden konnte.
[25] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie von Dr. J. Lichtenfels p. 28.
[26] l. c. p. 1. [27] l. c. p. 3. [28] l. c. p. 7. [29] l. c. p. 8. [30] l. c. p. 22. Das Uebersinnliche kündet sich uns unmittelbar im vernünftigen Bewusstsein, Gewissen genannt, an und fordert uns zu seiner freiwilligen Anerkennung, Glauben geheissen, unbedingt auf (l. c. p. 3. 4). [31] l. c. p. 41. [32] l. c. p. 47. 57—59. 63. 73. Logik oder Denkwissenschaft ist eine rein formale Wis-

Alle diese Grundelemente des menschlichen Daseins sind Thatsachen des Selbstbewusstseins.[33] Anstatt aber von hier aus dem sprudelnden Quell der Lebensphilosophie zu folgen, wie Jacobi die Bahn in seiner „Briefsammlung Allwill's" und im „Woldemar" vorgezeichnet hat, nemlich in der Philosophie vor allem darstellend zu verfahren und „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu stellen, damit nicht um der leichteren Erklärung willen dies und jenes ausgelassen oder verschwiegen werden kann", — glauben sie dem Zweck vollkommen zu genügen, wenn sie das Gewonnene nur in eine schulgerechte Form und Ordnung gebracht haben. Und anstatt die ganze Kraft auf die Sicherung der Wahrheit bezüglich der Erkenntniss des Realen zu verwenden, überlassen sie letzteres sich selbst und klügeln an der Form, wodurch auch noch der letzte lebensfähige Gedanke des Meisters entzweigeschnitten wurde, und eine endlose Sandfläche dem Beobachter sich öffnet.

Fr. Exner's Beurtheilung der empirischen Psychologie von Dr. J. N. Jaeger[34] ist eine vortreffliche Kritik dieser auf Jacobi zurückweisenden Richtung, als deren vorzüglichster Repräsentant J. Salat gelten kann. Sie liefert den unwiderleglichsten Nachweis vom oberflächlichen Verlauf der Jacobi'schen Philosophie; doch darf und kann sie nicht als eine Widerlegung des Geistes der Philosophie Fr. Hr. Jacobi's selbst angesehen werden. Nach eigenem Geständniss verdankt Fr. Exner dieser Philosophie die erste Anregung zum Philosophiren,[35] und wenn er auch in der Folge mit Entschiedenheit in die Schule Herbart's übergetreten ist und als Herbartianer nun ebenso entschieden die Doktrinen der Nachfolger Jacobi's wie die der Hegel'schen Schule bekämpft hat, so spricht er doch auch als Gegner noch offen und mit Achtung von dem sittlich erhebenden Ernst ersterer Philosophie.[36] Daraus schon

senschaft, denn sie soll von der blossen Gesetzmässigkeit des Gedachten handeln, und muss nicht bloss von allen realen Bedingungen des Denkens, sondern auch von allem Gehalte (aller Materie) des Gedachten abstrahiren und auf die blosse Form desselben reflektiren (l. c. p. 136). Sie ist bedingt durch die Abstraktion von allem Realen, durch die Schematisirung des sich aus jener Abstraktion ergebenden Formalen, durch die Anerkennung der schematisirten Form, durch eine folgerichtige Entwicklung (l. c. p. 88).

[33] l. c. p. 22. 23. [34] In den Wiener Jahrbüchern der Literatur (XCIII, 40—57). [35] l. c. p. 55. [36] Die stete Hinweisung auf das Uebersinnliche, als das einzig Reale, was allein unbedingten Werth hat, und von dem alles An-

lässt sich ermessen, dass er die Anschauungen Jacobi's und die seiner Nachtreter wohl zu sondern wusste,[37] und dass es ihm vorzüglich um die Aufdeckung der Plattheit, welche in der schulmeisterlichen Behandlung der Jacobi'schen Philosophie lag, zu thun war. Exner concentrirt das zu kritisirende System unter andern auf folgende Punkte: „1) Alle möglichen Gegenstände des Nachdenkens zerfallen in zwei Hauptklassen, Sachen und Formen, das Was und das Wie. 2) Sieht man auf den wesentlichen Unterschied der Sachen, so ergeben sich zwei Arten derselben, das Uebersinnliche und das Sinnliche. Jenes hat unbedingten, dieses bedingten Werth . . ." [38] Und nachdem er einmal diese Klassifikation gemacht, beruft er sich auch stets darauf und findet gerade darin seinen besten Gehilfen, die gegnerische Anschauung in ihrem Widerspruch darstellen zu können. So kommt er beispielsweise bezüglich des Uebersinnlichen, welches hiernach Sache und keine Form ist, zugleich aber auch das Gute, Wahre, Schöne, Gott und der Mensch, Vernunft, Freiheit, freie Selbständigkeit und Unsterblichkeit sein soll, dahin, dass sich schliesslich ergibt: Substanzen, Eigenschaften und Verhältnisse, so höchst verschiedene Gegenstände, seien nach dem, was jedes von ihnen eigentlich ist, dasselbe. Gott, das Wollen eines Menschen, die Unsterblichkeit der Seele sollen ihrem Wesen nach dasselbe sein! [39]

Das sind treffende Bemerkungen, wohin sie treffen; aber sicher wären sie gegen Jacobi selbst zu kurz gezielt. Ich will dabei nur

dere erst seinen Werth empfängt; die hohe Achtung, welche der angebornen Würde des Menschen gezollt wird und die er doch nur deshalb besitzt, weil er fähig ist der Sittlichkeit; die Zumuthung einer absoluten Selbstentscheidung zur Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, die jedem Individuum gemacht wird; die Concentrirung der ganzen Aufmerksamkeit auf das Sittliche als dasjenige, worauf alles ankommt: Dies gibt dem System eine merkwürdige Kraft, auf jugendliche Gemüther reinigend, erhebend und veredelnd einzuwirken (l. c. p. 54.)

[37] Vergl. l. c. p. 51. [38] l. c. p. 41. [39] l. c. p. 43. 44. An einer anderen Stelle, wo er auf die Bestimmung des bedingten und unbedingten Werthes eingeht, sagt er: „Die menschliche Seele hat nicht bloss das Vermögen, sittlich zu sein, sondern auch viele Vermögen, welchen die Schule selbst nur bedingten Werth zuerkennt, z. B. den Verstand. Consequent muss sie also behaupten, dass die Seele sowohl bedingten als unbedingten Werth hat. Dies ist noch kein Widerspruch. Wird aber behauptet, der Werth bestimme das Was der Dinge und Sinnliches und Uebersinnliches seien zwei wesentlich verschiedene Dinge, so besteht die Seele aus zwei wesentlich verschiedenen Theilen, aus denen nie ein Einheit werden kann (l. c. p. 47)."

auf eines aufmerksam machen: Jacobi kennt im Gebiete des Nachdenkens gar kein eigentliches Was, sondern nur concrete und abstrakte Formen. (Schon Jacobi's Vorstellung von der Vorstellung fordert dies.) Gott und Natur, für sich seiend, sind dem Transscendental-Philosophen gar nicht vorhanden, und er hätte von ihnen gar keine Kenntniss, wenn das Substrat des Philosophen (der Einzelmensch) nicht das synthetisch reale Moment von beiden wäre, dessen Selbstbewusstsein die Erkenntniss dieser Synthesis in sich schliesst. Zur Erkenntniss dieser Synthesis gelangt nemlich, nach Jacobi, der erkennende Mensch nie durch einen Schluss (weil ihm dazu die Antithesen schon vorausgegeben sein müssten), sondern durch die unmittelbare Annahme, dass sein Wirkliches nicht auf Unwahrheit erbaut sein könne. Alles Was fällt demnach bei Jacobi dem Glauben und dem Gefühl zu, und alle Gegenstände des Nachdenkens sind nur Formen, Modi des Wie. Das Was als solches ist ausserhalb unseres reinen Bewusstseins, während das Wie als solches innerhalb desselben ist. In Mitte von beiden steht das menschliche Individuum als reale Synthesis beider Welten mit seinem Wahrnehmungsvermögen und empirischen Bewusstsein. In ihm und durch dasselbe erweisen sich das Was und das Wie als zusammengehörig, indem es sich weder als reine Sache, noch als reine Form, sondern als ein concretes Verhältniss beider mit entsprechendem Bewusstsein hievon darstellt. In der Wahrnehmung liegt das versöhnende Moment für Glauben und Wissen u. s. w. — Ich wollte dies bereits Bekannte ins Gedächtniss zurückrufen, nicht bloss um zu zeigen, wie trotz Exner's Kritik das Wesentliche der Jacobi'schen Philosophie bestehen bleibt, sondern auch um darauf aufmerksam zu machen, wie weit ab diejenigen geirrt sind, welche Fr. H. Jacobi folgen wollten.

Was Wunder demnach, dass es keinem Nachfolger Jacobi's gelungen, ein für die Philosophie selbst entscheidendes Wort zu sprechen! Die einen haben von Anfang an nur Jacobi in seiner einseitigen Stellung zum Wissen, nicht den tiefer liegenden Geist des Realismus kennen gelernt und gehuldigt; die andern sind, weil sie jederzeit den verschiedenen Meistern gefangen blieben, nicht bis zur durchsichtigen Darstellung ihres instinktiven Strebens gekommen. Mit Recht nehmen darum alle diese eine unscheinbare Stelle in der Geschichte der Philosophie ein, den misslungenen Naturversuchen vergleichbar; denn jene Zeit, die noch Jacobi be-

rechtigte, ein einseitiges und das Prinzip bestimmendes Gewicht auf den Glauben zu legen, war für sie eine vergangene;[40] — und wenn die Jacobi'sche Philosophie kein höheres Ziel in sich trägt, als diese ihre Vertreter ihr unterlegten, dann können wir sie getrost als eine historische Thatsache behandeln und in ihrer Vergangenheit beruhen lassen. Es hat die kritische Philosophie in ihrem Verlauf längst sich zu einem höhern, die Versöhnung von Wissen und Glauben anbahnenden Standpunkt emporgeschwungen. — Nach dieser letzteren Seite hin sind naturgemäss die der Glaubenslehre widersprechenden Prinzipien, die Gegner derselben, zu finden. Diese Gegner sind uns wichtig, weil als Gegner sicher jeder in seiner Art zur Lösung der Glauben und Wissen versöhnenden Aufgabe, die doch das schönste Ziel der Philosophie sein muss, beitragen wird; sie werden um so gewichtiger sein, je näher die Philosophie des einzelnen selbst dieser Lösung ist. Unter diesen Kritikern der Jacobi'schen Lehre stehen Hegel, Schelling und Fr. v. Baader oben an, — drei Männer, von denen wir erwarten dürfen, dass sie uns durch Zusammenfassung und Vergleichung ihrer Sätze eine wohl zu beachtende Weisung geben werden.

II.

Seit Cartesius sein Cogito ergo sum ausgesprochen, hatten seine Nachfolger Denkgebäude auferbaut, die sie mit dem Sein selbst für identisch erklärten. Hiegegen trat Jacobi auf; er hob dieser Abstraktion gegenüber in fast contradiktorischer Weise die hohe Bedeutung des Subjekts von Fleisch und Blut für alle wichtigen Lebensfragen hervor und wies auf jenen Inhalt hin, den wir einzig und allein unserer Individualität verdanken. Den Demonstratoren zum Trotz disputirt er der Denkkraft jedes wirkliche Ergreifen eines Seins hinweg, indem er dieses selbst als das Thätige setzt, das sich dem empirischen Individuum in seiner Selbstwirklichkeit offenbart. Nur das Einzelsein, wie es durch die Sinne an das Individuum tritt, ist Wirkliches; das Allgemeine als das Produkt der Demonstration und Abstraktion ist nur ein bleich gewordener Reflex des Seienden. Der Zusammenstoss des Wirklichen und Individuellen erzeugt allein das

[40] Die Jacobische Philosophie kann der kritischen gegenüber als bereits geworden angesehen werden, sagt Hegel in den Heidelberger Jahrbüchern X. Jahrg. I. Bd. p. 2.

lebendige Dasein, welches das Prinzip aller Erkenntniss ist.[1] Von diesem Prinzip abgesehen erweist sich die reine Erkenntnisswelt als das ausschliessliche Eigenthum des bewusst gewordenen Ich, das als Ich zum weitern Prinzip der Wissenschaft wird. Vergisst der Philosophirende diese Grundbedingung, dass nemlich das reine Ich nicht sich selbst, sondern das lebendige Dasein zum Prinzip hat, so gewinnt er eine Ich-Natur gleich der Wissenschaft, die, indem sie Sache in blosse Gestalt verwandelt, Gestalt zur Sache und Sache zu Nichts macht.[2] Das auf sich gewiesene Ich muss mit der Wissenschaft sich identifiziren (Ich-Ich), und so das substanzlose Wesen der Wissenschaft zum eigenen machen. Wer könnte damit zufrieden sein?

Der Existenzialgrund des Ich, das lebendige Dasein, tritt aber, wo es sich auch dem bewussten Ich — dem Selbsbewusstsein — darstellen mag, diesem als Du gegenüber; es erweist sich für das empirische Ich als eine absolute Nothwendigkeit des Bestandes und unterscheidet sich nicht bloss von ihm, sondern scheidet sich auch selbständig ab. Aber dieses „Du selbst“ — und hier finden wir zum ersten Male das hinkende Ross dieser Philosophie — vermittelt sich dem menschlichen Individuum als ein gespaltenes, und zwar nicht wie *A* und *Ω*, sondern wie Ja und Nein getrennt. Es tritt in zwei selbständige Du auseinander, die an sich nirgends zusammenfliessen, sich wunderbarer Weise aber im Menschen treffen und zwischen ihre apodiktischen Gegensätze von Gott und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit, Wille und Verstand, Handlung und Demonstration das Ich in die Mitte klemmen. Das empirische Ich ist so sehr von dieser Gegensätzlichkeit abhängig, dass auch nicht einmal ein Zweifel hieran zulässig ist. Gott und Natur sind der prinzipielle Grund des vollen empirischen Menschenlebens, welches — wie sein Grund — in ein sittliches und erkennendes zerfällt; der Mensch kann über diese ihm unmittelbar zufliessenden Offenbarungen nicht hinausgehen; er kann ihre Gaben nur wissenschaftlich verwerthen. Das philosophirende Individuum hat deshalb auch nur zwei Wege offen, entweder in gläubiger Hingabe diese Offenbarungen als die Wirkung des allein Wirklichen zu nehmen, oder dem Absolutismus der Demonstration zu huldigen, die um ihrer selbst willen alle Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit zerstört. Für den Realisten, der ebenso sehr an

[1] IV', 130. 131. [2] III, 20.

seiner empirischen Individualität wie an seinem Denkvermögen hängt, ist das reine Ich in seiner Ausschliesslichkeit augenfällig ohne Selbstbestand; es besteht nur im endlosen Wechsel, in tausend Variationen, die heute sind, morgen schwinden; diese aber kann nur ein Beständiges und zugleich Lebendiges hervorbringen. Das flüchtige Ich bedarf nothwendig eines Schöpfers, der es schafft und erhält, der aber zugleich von all seiner Flüchtigkeit unabhängig ist. Darum spricht der Realist: Ohne Du kein Ich; ohne Du weiss das flüchtige Ich kein Anfangen und Aufhören, kein Entstehen und Bestehen. Nur in Geist und Natur, die alles Erkennen ermöglichen, weiss sich der Mensch als ein stofflich Existirendes, als ein Wirkliches. Geist und Natur müssen aber — sagt der Realist Jacobi — im Glauben erfasst werden, weil ja nur ihre Geschenke erkannt werden können.

Dem empirisch individuellen Standpunkt kann eine relative Berechtigung nicht abgesprochen werden; er ist aber, sowie er zum absolut gültigen erhoben wird, unhaltbar, weil es sodann seine Consequenzen sind. Nur wer sie wie Jacobi mit Wundern festigt, der vermag innerhalb des Standpunkts zu verharren. Es erweist sich dies aus Folgendem: Das Ich, sagt Jacobi, ist nur durch Geist und Natur, ohne dass es für sich ein Nichts wäre. Für sich ist es der Zeitsinn,[3] der Erkenntnissregulator, durch welchen allein das von Geist und Natur auferweckte Bewusstsein sich erhalten kann.[4] Das Ich für sich also ist reine Thätigkeit — ohne Inhalt und Form; Leben und Gestaltung trägt es erst zu Lehen, Leben im Gefühl, Gestaltung in der Schöpfung. Unbewusst verkehrt der Zeitsinn des Menschen mit Geist und Natur in Gefühl und Empfindung; bewusst aber behält er die in seinen Fluss eingetretenen Offenbarungen bei sich und ist so das Prinzip des Bewusstseins, dem er inhaltlich freilich nichts zu nehmen und zu geben vermag, dessen Inhalt aber gerade in seinem ununterbrochenen Fluss immer als ein organisches Ganzes sich findet. Wer jedoch so viel zugesteht, der darf vor den Consequenzen nicht zurücktreten. Hat nemlich diese reine Thätigkeit von Natur aus den Trieb des Zusammenfassens in sich, wie er in der Wissenschaft hervortritt, so ist „das Zusammenfassen“ für alle Fälle — und zwar nach ihrer subjektiven und objektiven Seite hin — eine prinzipielle Forderung. Was so innig mit Geist und Natur zusammenhängt, kann auch

[3] II, 101. [4] V, 191. 192.

seiner Natur nach nichts diesen Widersprechendes enthalten; es kann vielmehr nur seine zur Einheit treibende Natur aus seinem Grunde selbst haben. Wenn also der erkennende Mensch, der ja doch allein frei, für seine Handlungen verantwortlich und hier in Betracht zu ziehen ist, nicht bloss im Bewusstsein, sondern auch für das, welches den Inhalt bestimmt, die Prinzipforderung des Bewusstseins angewendet wissen will, so handelt er nur seiner Natur gemäss; und nur hiedurch findet der Ausspruch Jacobi's: „Leben und Bewusstsein sind eins!" — seine wahrhafte Bedeutung, und gewinnen die empirischen Iche einen Gattungsbegriff, wie ihn Jacobi selbst in seinem Schreiben an Schlosser fordert.[5] Aber wie nothwendig auch diese Forderung dem empirisch individuellen Standpunkt entspringen mag, sie trägt doch wieder solche Momente in sich, zu deren Erkenntniss sich derjenige nicht emporschwingen kann, welcher sich nur wie das Reptil am Boden sicher hält und jeden Flug in den Himmelsraum einen Sturz in das Nichts nennt. Ein Mann wie Jacobi, der jedes Befreien vom Stofflichen schon ein Verlieren des Wirklichen nennt, muss darum auch die Erkenntniss solcher Momente ins Reich des Unmöglichen verweisen, ein Ineinandergreifen von Geist und Natur als ein Wunder des Schöpfungsaktes setzen und den zweiendigen — nach aussen hin nehmenden, nach innen gebenden Sinn des Individuums zum geheimen Handgriff des Schöpfers machen.

Wer, wie Jacobi, das Denken vom empirischen Ich aus erklärt; wer dem Denkvermögen nur die Fähigkeit zuschreibt, die durch die Sinne eingebrachten Gaben zu ordnen: für den kann diese reine Thätigkeit auch nicht jene vorbesprochene Forderung über das Subjekt hinaus enthalten, für den kann sie nur in jener ausschliesslich subjektiven Fassung bestehen, der jeder wirkliche Vorgang als ein objektiver gegenübersteht. G. W. Fr. Hegel musste naturgemäss am meisten gegen eine derartige beschränkte Auffassung des Denkvorganges sich verwahren. Er sagt: Die Jacobische Philosophie hat mit der Kantischen Philosophie das Gemeinschaftliche der absoluten Endlichkeit, derselben in ideeller Form als formalen Wissens, in reeller als eines absoluten Empirismus — und des Integrirens beider durch den ein absolutes Jenseits setzenden Glauben. Während aber bei Kant Endlichkeit und

[5] Ich verstehe unter Gattung keinen blossen Verstandesbegriff, sondern eine wahrhafte und wirksame Ursache (VI, 69).

Subjektivität eine objektive Form des Begriffs haben, wird bei Jacobi die Subjektivität ganz subjektiv zur Individualität. Jacobi weiss nur von einem formalen Wissen, von einer Verstandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weise hinzukommt — ein Punkt, worüber allein die Jacobische Philosophie objektiv ist und der Wissenschaft angehört.[6] Aus seiner Stellung des Denkens der Realität gegenüber gewinnt Jacobi einen subjektiven und objektiven Vorgang, von denen der erstere nur die intuitive Erkenntniss der Theile aus dem Ganzen, der letztere nur die wahre Succession oder das objektive Werden gibt. Dieses allein fordert — aber es fordert apodiktisch die Deduktion der absoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung.[7] Was soll indess, fährt Hegel fort, eine Deduktion, die auf der Voraussetzung des Absolutsein eines menschlichen Bewusstseins und eines empfindenden Dinges und eines empfundenen Dinges und ihrer Gemeinschaft geradezu aus dem gemeinsten Empirismus heraus beruht! Schon mit der unanalysirten absoluten Annahme eines empfindenden Dinges und eines Dinges, das empfunden wird, ist alle Philosophie aus dem Feld geschlagen. Und das ist gerade das Wesen der Jacobischen Philosophie, dass sie das Kantische Nichts der Endlichkeit als ein absolutes Ansich sieht und sich über jede Negation solchen absoluten Seins entsetzt. Die Verabscheuung der Vernichtung des Endlichen ebenso wie das Correspondirende, die absolute Gewissheit des Endlichen, sind der Grundcharakter der Jacobischen Philosophie.[8] Die Gestalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geistreiche Weise über sich erhebt, ist der nothwendige Ausweg, welcher sich für das Aussprechen der Vernunft ergibt, wenn die Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Absolutem gemacht ist.[9] Die Vernunft analysirt Thatsachen, trennt das Allgemeine vom Besondern, geht an leerer Identität fort. Und wo eine Philosophie eine absolute Identität des Allgemeinen und Besondern aufstellt, da wird diese Identität schlechthin wieder zu einer vom Besondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwendigkeit ihr erwiesen, dass zu ihrem Allgemeinen Besonderes erst hinzukommen müsse, oder dass sie zu dem gegebenen Besondern nur hinzutrete. Auch dies ist Cha-

[6] Hegel's s. W. Bd. I, 52. 53. [7] l. c. p. 55. 56. [8] l. c. p. 57–59. [9] l. c. p. 76.

rakteristicum der Jacobischen Philosophie. Wo Jacobi selbst eine Zweiendigkeit, eine Subjekt-Objektivität anerkennt, muss sie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrenen sein, das seinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegensetzung gegen das denkende Subjekt nicht verlieren, noch als freie Vernunftidee und Gemeingut der Wissenschaftlichkeit, sondern nur als etwas subjektiv Geistreiches ausgesprochen werden darf. Die gegebene Thatsache und die sie denkende Subjektivität, Eins ist wie das Andere ein Absolutes.[10]

Mit diesen beiden Absoluten hängt nun das empirische Individuum, das ja allein Veranlassung zu diesen zwei Absoluten gegeben, aufs innigste zusammen. Aber in welch klägliche Lage ist es bereits gekommen! Wir finden den Rückweg zu seiner Thätigkeit nurmehr durch die Herbeiziehung eines Wunders der Schöpfung. Es selbst hatte durch eine einfache Unterscheidung der demonstrativen Natur und des Lebens das nicht bloss aus einander geschieden, sondern auch aus einander gerissen, was jetzt wieder v e r e i n t im lebendigen Begriff und genialen Schaffen gewonnen werden soll, aber nurmehr — im gerechten Widerstreben — m i t G e w a l t verknüpft werden kann. Wo, wie bei Jacobi, sich wirkliches und begriffliches Leben apodiktisch widersprechen, da ist doch wahrlich jeder natürliche Weg zu einem w i r k l i c h e n Begriff d. i. zu einem lebendigen Begriff eine Unmöglichkeit. Zwar hält Jacobi dies für Sache des Geistes; aber wie soll dies Sache s e i n e s Geistes sein, dessen Wesen es gerade ist, von der Schranke der Gestaltung befreit zu sein? Insofern hat freilich Jacobi Recht, als es eine allgemeine und unbestreitbare Thatsache ist, dass der Menschengeist nach Formen ringt; insofern aber Unrecht, dass er seinen einseitig gewonnenen Geist mit dem wahrhaft formenden identifizirt. Es liegen uns eigentlich nur zwei Möglichkeiten vor, entweder m i t dem empirisch individuellen Standpunkt die gesammte lebendige Begriffswelt als eine continuirliche Wunderwelt anzustaunen, oder von der Wahrheit des lebendigen Begriffs bewältigt, gleich Schelling und anderen Denkern, von einer apodiktischen Trennung der Form vom Wesen abzusehen und sie mit und durch das Wesen nur bestehen zu lassen. Dann allein kann es sich nicht mehr beschränkt fühlen durch das, was es selbst erschafft; es muss sogar in solcher Abgeschlossenheit seine Ruhe finden. „Die Bestimmtheit

[10] l. c. p. 97.

der Form, sagt Schelling, ist in der Natur nie eine Verneinung, sondern stets eine Bejahung. Gemeinhin denkst du freilich die Gestalt eines Körpers als eine Beschränkung, welche er leidet; sähest du aber die schaffende Kraft an, so würde sie dir einleuchten als ein Maass, das diese sich selbst auferlegt und in dem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint.“[11] Erst unter dieser Voraussetzung erhält der Jacobische Ausspruch, dass „alle nomina appellativa nomina propria waren,“ seine tiefsinnige Bedeutung.[12] Aber sich vom Dasein zum Sein zu erheben, überhaupt Sein und Dasein zu scheiden: das vermag Jacobi nicht. Ja so ferne ist er von der Relation, das Sein sei der Grund alles Daseins, dass er sogar den vorerst über alle Zeitlichkeit erhobenen Gott, damit er leben und lieben kann, wieder ganz in dieses Zeitliche zieht, ihn anthropomorphisirt. Alles bezieht er auf das Dasein, und all sein Philosophiren geht darauf aus, Dasein zu enthüllen, weil das über das Dasein Hinausliegende nicht für Menschen ist.

Eine solche Stellung des empirischen Individuums einerseits zum absoluten Endlichen — auch Gott als absolut Daseiender ist dahin zu rechnen —, andrerseits zum absoluten erkennenden Subjekt ist (wie bereits angedeutet) weder vor- noch rückwärts eine naturgemäss verbindende und darum gerade in ihrem tiefsten Grunde unwissenschaftliche. Wir gelangen, wenn wir das empirische Individuum beim Wort nehmen, durch Erkenntniss weder zum absoluten Endlichen, noch zum absoluten erkennenden Subjekt, noch weist uns das erkennende Ich über seinen Organismus hinaus, oder fordert die absolute Endlichkeit um sein selbst willen eine absolute Subjektivität. Unter solchen Verhältnissen sehen wir eigentlich nur da Risse, wo sich sonst das Gebiet der Lehre vom erkennenden Geiste findet; die Erkenntnisslehre wird illusorisch — ein Umstand, der immer bei prinzipiellem Dualismus eintreten muss. Kant hat das für jede Philosophie Verderbliche eines Dualismus sehr wohl eingesehen und darum mit dem Wissen aufzuräumen gesucht, damit der Glaube mit seinen kategorischen Imperativen Platz erhielt; noch mehr wurde durch Fichte, der allem Wissen die vorgängige Thathandlung des Ich voransetzte, die Einheit bewerkstelligt; ganz anders aber verfuhr der Realist Jacobi. Wenn beispielsweise Kant auf die Erkenntniss der Dinge an sich verzichtet, wenn Fichte die Wirklichkeit der Dinge an sich (in ihrer

[11] s. W. I. Abth. VII, 303. [12] vgl. II, 219.

Objektivität zum Subjekt) aufhebt: der Realist kann nicht verzichten, nicht vernichten und darum nur „glauben, dass das Ding an sich nichts anderes ist dem Wesen nach, als was ich wahrnehme; dass dem Ding an sich (dem Ding ausser mir) schon innewohnt, was ich zu erschaffen wähne, — nemlich die Verhältnisse; dass das Ich reine Thätigkeit ist und die logischen Verhältnisse von aussen empfängt.“ Sicher aber ist der Erkenntnisslehre aller wahre Boden genommen, wenn mit der Behauptung begonnen wird, dass wir uns das Wirkliche als solches nicht vorstellen können, sobald es sich selbst nicht offenbarend darstellt.[13] Denn das heisst doch: Wir gelangen nie zur Erkenntniss des Wirklichen und Wahren (bei Jacobi zwei identische Begriffe), da dem erkennenden Geiste nur Wirkungen des Wirklichen gegeben sind, welche Wirkungen nie zu einem Schluss auf das Wesen der Ursache berechtigen. Wir denken, sagt Jacobi, nur Vorstellungen — gegenwärtige oder abwesende und sind insofern leidend; denn unsere Gegenstände vermögen wir nicht hervorzubringen, wenn auch von der Seele selbst die Ideen hervorgebracht werden. Wo aber nichts ausser ihr wäre, da könnte sie auch nichts abbilden.[14] Ein Abbild (Idee) ist nur durch ein Vorbild (Gegenstand) möglich. Dieses Vorbild, erläutert Jacobi, steht aber einzig nur in Verbindung, und zwar in unmittelbarer, mit dem Subjekt, welches vorstellt, nicht insofern es vorstellt, weil nur das vorstellende Subjekt ein „Ausser sich“ fühlt, empfindet, glaubt, während das vorstellende Subjekt, von seiner geometrischen Methode gefangen, gar keinen Grund ausser sich, keine Ursache zu seinem Vorgestellten kennen kann. Ein Vorstellendes hat es nur mit Verhältnissen des Ganzen zu seinen Theilen zu thun, es bedarf gar keines Hervorbringens oder Entstehens, das objektiv oder ausser dem Begriffe wäre.[15] Aber — wer über seinen Vorstellungen und den Vorstellungen seiner Vorstellungen aufhört, die Dinge selbst wahrzunehmen, der fängt an zu träumen, denn sein empfindendes und fühlendes Wesen ist eingeschlafen.[16]

Es ist doch das deutlichste Merkmal von philosophischer Verflachung, wenn mit einer gewissen Selbstbefriedigung dem erkennenden Geiste, der doch seinem Begriffe nach etwas kennen zu lernen erstreben soll, das Kainszeichen aufgedrückt wird, dass derselbe, sobald er — am Ende seiner Laufbahn angekommen —

[13] II, 230. [14] Briefw. I, 329 sq. [15] II, 195. [16] II, 234.

auf sein Werk zurückschaut, nur gewahr werden kann, dass aus dem Etwas ein Nichts geworden.[17] Die Jacobische Erkenntnisslehre ist aber hiedurch gekennzeichnet. Jacobi meint freilich eine absolute Fernhaltung der Gebiete von Verstand und Vernunft, von Wissenschaft und Glauben dadurch zu beseitigen, dass er sie, nicht wie Kant zur Verhütung der Zwietracht, sondern weil sie keinen Grund zur Entzweiung haben, Frieden halten lässt; aber all die schönen Reden Jacobi's, dass die Vernunft nicht vorgezogen werden darf dem Verstand, noch der Verstand der Vernunft, dass die Menschheit durch die Trennung des einen vom andern zerstört wird, dass wir ohne den Verstand nichts an unsern Sinnen hätten (es gäbe für sie keine vereinigende Kraft), und nichts an der Vernunft, weil das vernünftige Wesen selbst nicht wäre[18]: sind ohne Nachhalt und sollen nur den Kitt verdecken, der die Scherben des erst muthwillig zerschlagenen Ganzen an ihrer früheren Stelle befestigen soll. Bei jedem Fortschritt, der sich unaufhaltbar dem absoluten Vorrecht des „Objektiven im Gefühl" zuneigt, bekundet dies Jacobi: Ihm kommt alles wahrhaft Menschliche aus dem Gefühl, weil den Verstand auch die Thiere haben und dieser also nicht das menschliche Wesen bestimmen kann; der Vorrang der Vernunft drückt sich hierin offen aus.[19] Dies muss eintreten, so-

[17] „Die Zeichen der Dinge, sagt Jacobi (VI, 205), sind Empfindungen, die Zeichen der Begriffe Worte. Das Wort ist die Sache des Begriffs" — also auch die Empfindung die Sache der Dinge. Sache aber bedeutet doch Wesen, Wirklichkeit, und die Empfindung ist doch ein nothwendiges Accidenz des empfindenden Ich. Nimmt also ein empfindendes Ich wahr, muss die Empfindung ganz in die Wahrnehmung eingeschlossen sein. Wenn nun Jacobi jede Wahrnehmung an sich schon einen Begriff nennt (II, 263) und in der Wahrnehmung sich immer ein Verhältniss von einem Aeusserlichen und Innerlichen feststellt (l. c.): so folgt doch nicht, dass der Begriff nur Geschöpf des Ich, noch dass er nur Geschöpf der Aussenwelt, sondern dass er sowohl das eine als das andere d. i. organische Einheit beider Faktoren ist; dass ferner, weil die Empfindung ganz in die Wahrnehmung aufgenommen ist, das Wirkliche des Objektiven für uns so sehr im Begriff enthalten ist, dass uns ausserhalb dieses Begriffes auch nicht einmal der Glaube belassen sein kann, das Objekt sei so, wie wir es empfinden. Eine Empfindung hört ja auf, für uns zu sein, wenn wir sie nicht wahrnehmen. Wir haben keine Empfindung, an die nicht bereits das Subjekt getreten wäre. — Vgl. Anm. 26. S. 334. [18] II, 25. 26. [19] Dessenungeachtet sagt Jacobi: „Gibt es ein anderes Naturwesen mit Bewusstsein als den Menschen, der als solcher noch Vorstellungen und Vorstellungen von Vorstellungen, Begriffe und Begriffe von Begriffen hervorbringen kann? Ist es auch nicht die ewige Vernunft, so ist es doch die zeitliche, und also doch Vernunft, die dem

bald wir statt einer verbalen eine reale Scheidung von Sinnen, Vernunft und Verstand vornehmen. Der Demonstrator darf, ja muss sie um des Verständnisses willen vereinzelnen; keine Darstellung aber und kein philosophischer Streit darf übersehen, dass dieselben in jeder menschlichen Handlung — sie mag Erkenntniss oder Thathandlung sein — immanent ineinanderfliessen; und das vergass Jacobi zum öftesten.

Gegen dieses Streben Jacobi's, Bewusstsein, Gefühl und Empfindung gegenseitig zu isoliren und als selbständig darzustellen, bemerkt nun Hegel: Der Geist ist wesentlich Bewusstsein von dem gegenständlich gemachten Inhalte; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst und nur die niedrigste Stufe des Bewusstseins, ja in der mit dem Thiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele erst zum Geiste und die Philosophie ist nur ein Bewusstsein über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit.[20] Erst vermittelst der Erhebung über das Natürliche kommt der Mensch zum Bewusstsein des Höheren, zum Wissen des Allgemeinen; dann weiss er zwar unmittelbar, aber er ist durch die Vermittlung dazu gekommen.[21] Es ist

Thiere fehlt." Und weiterhin (III, 413. 414) behauptet er: „Der Verstand kann sich der ihm von der Vernunft aufgedrungenen Idee des Unbedingten als einer nothwendigen Voraussetzung bei allem Bedingten nicht geradezu entschlagen; er kann es um so weniger, da ihm ohne diese Idee der Begriff der Causalität selbst in Nichts aufgeht Der Verstand des Menschen ruhet ganz auf diesem Gefühl, setzet es nothwendig, als höheres, voraus."

[20] s. W. VI, p. XXII. Schelling bemerkt: „Die Aufgabe der Wissenschaft ist, dass jenes Ich des Bewusstseins den ganzen Weg von dem Anfang seines Ausser-sich-seins bis zu dem höchsten Bewusstsein — selbst mit Bewusstsein zurücklege. Die Philosophie ist insofern für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Sein gethan hat Die ganze Philosophie war mir eine Geschichte des Bewusstseins (S. W. X', 95. 97)." [21] Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens, sagt Hegel, etwa zugibt, dass insbesonders für den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung nothwendig sei, so ist es ein Belieben, dies bei den Reden von dem Glauben wieder ignoriren zu wollen; oder es ist die Gedankenlosigkeit, nicht zu wissen, dass mit der zugegebenen Nothwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist (S. W. VI, 136). Und Schelling stützt sich hiebei darauf, dass es unsere Bestimmung nicht ist, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wissen Denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs, um ausgesprochen zu werden; fehlt dies dem Schauenden, oder stösst er es absicht-

ein Mangel an der einfachsten Reflexion, nicht zu wissen, dass das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wissen ist, sondern eine Folge ist der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menschengeschlechts. Wenn man das unmittelbare Wissen gelten lässt, so hat es jeder nur mit sich zu thun. Dieser weiss dieses, jener jenes; alles ist dann gerechtfertigt und gebilligt. Eine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung in sich kann nur der trockenste Verstand als Etwas für sich halten. Wenn die Bestimmung der Philosophie darauf hinausliefe, so wäre sie sehr arm. Diese Bestimmungen sind nur Formen, deren keine für sich Wahrheit hat. Und dass Jacobi die Unmittelbarkeit als das Absolute fasst, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik.[22] Mit andern wiederholt Jacobi nur das Unmittelbare, welches in dem Cartesianischen Satz „Cogito ergo sum" liegt, wenn er behauptet, dass im Bewusstsein mit der Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich auch die Gewissheit ihres Seins verbunden ist und zwar ebenso mit dem Gedanken Gottes wie mit der Vorstellung meines Körpers und der äusserlichen Dinge.[23] Und es genügt ihm nicht, von dem vermittelten Wissen zu zeigen, dass es — isolirt genommen — für die Wahrheit ungenügend sei; es soll das unmittelbare Wissen nur isolirt genommen werden und mit Ausschliessung der Vermittlung die Wahrheit enthalten.[24] So ist das Objektive gänzlich vom Subjektiven geschieden: Glauben und Denken stehen einander gegenüber.[25]

Orientiren wir uns einmal, bemerkt Hegel dazu, in dem Verhältniss, welches die Kategorien Wissen, Glauben, Denken, An-

lich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so ist er eins mit dem Gegenstand und für jeden Dritten etwas ebenso Unverständliches wie der Gegenstand selbst (S. W. X', 188. 189)."

[22] l. c. XV, 496. 497. [23] l. c. VI, 131 sq. [24] l. c. VI, 133.

[25] Hegel spricht sich in seiner Kritik des III. Bd. der ges. Werke Fr. Hr. Jacobi's (Heidelbergische Jahrbücher X. Jahrg. I. Bd. p. 1 — 32) unter anderm dahin aus: „.... Missverständniss ist dieses, dass das Wissen von Gott und das Sein Gottes selbst durch die Vermittlung des Erkennens zu einem abhängigen, in einem andern gegründeten gemacht werden..... Was das Letzte ist, ist als das Erste erkannt; das Ende ist der Zweck; dadurch dass es als der Zweck und zwar als der absolute Endzweck erfunden wird, ist dies Produkt vielmehr für das unmittelbare, erste Bewegende erklärt. Dieses Fortgehen zu einem Resultat ist hiemit eben so sehr das Rückgehen in sich, der Gegenstoss gegen sich; es ist das, was vorhin als die einzige Natur des Geistes angegeben worden, als des wirkenden Endzwecks, der sich selbst hervorbringt." (l. c. p. 8. 9.)

schauen zu einander haben. Nach Jacobi ist Wissen dem Glauben nicht selten entgegengesetzt, an andern Stellen aber Glauben wieder als unmittelbares Wissen bezeichnet, also als ein Wissen anerkannt. Ebenso setzt derselbe Denken dem unmittelbaren Wissen, Glauben und insbesonders dem Anschauen entgegen. Aber das intellektuelle Anschauen kann doch nichts sein als denkendes Anschauen, und ebenso wird es mit dem Glauben der Fall sein, wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, weil diese nur Gegenstände für den denkenden Geist sind. Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen in diese höhere Region versetzt noch vom Denken verschieden seien.[26] Dieser Irrthum gründet sich einzig

[26] Es ist wenig begreiflich, bemerkt wieder Schelling, wenn der Unterschied zwischen Glauben und Wissen in das Wissen, in die Philosophie selbst verlegt wird, so dass sowohl das Wissen als der Glaube — beide philosophisch sein sollen, also ein philosophisches Wissen auf der einen und ein philosophischer Glaube auf der andern Seite behauptet wird und zumal wenn Wissen und Glauben so entgegengesetzt gedacht werden, dass das Wissen unvermeidlich auf Atheismus, der Glaube allein zu einem Gotte führe. (S. W. X', 179) Dem mittelbaren, dem nur durch Vermittlung möglichen Wissen ist der Glaube durchaus nicht entgegen, sondern wesentlich mit diesem verbunden — jener Glaube, der immer ein Ziel voraussetzt uud nur zugleich mit Wollen und Thun ist. Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben, sie schliesst den Glauben als ein eben in ihr sich Bewährendes fortdauernd, also immanenter Weise und wesentlich in sich (l. c. p. 183. 184). — Solche Deduktionen sind offen und klar, während Jacobi mit seinen Begriffen hin und her schwankt. Wenn er sagt: „Unsere beschränkte menschliche Vernunft ist lauter Wahrnehmung, innere und äussere, mittelbare und unmittelbare (III, 34)", so gesteht er doch damit zu, dass bereits die Wahrnehmung ein unvermitteltes und vermitteltes Wissen enthält. Verbinden wir damit, was durch Anm. 17 bereits erörtert worden, so kann die unbedingte Ueberzeugung von den unsichtbaren Gesichten in der Vernunft durch das Hinzutreten des aufklärenden Verstandes doch nicht in einen leeren Formalismus auslaufen. Wenn der Glaube auch das lebendige Verhältniss des Ich zum unsichtbaren Gesicht ausdrückt, so wird das doch nicht gestört, wenn der Verstand die lautere Erkenntniss, den bestimmten Inhalt aus dem Verhältniss holt. Nicht der Glaube ist ein Wissen, sondern nur der Inhalt des Glaubens ist an der Wurzel ein Wissen — und zwar ein allgemeines, unbestimmtes, das sich nicht durch fortgesetztes Glauben, sondern durch verständiges Suchen im Glauben in ein deutliches Wissen, also in einen für mich erkannten Inhalt verwandelt. Jedes Wissen schliesst ein Begriffliches und darum die wissenschaftliche Potenz ein; es hat gar keinen Gehalt und Anhalt, wie Jacobi zu sagen: „Das Wissen der Natur krystallisirt sich zur Wissenschaft (IV', p. XLIII), nicht aber das Wissen von Gott (III, 385)". Es ist nur Begriffsverwirrung, denselben Begriff für Ja und Nein zu gebrauchen und es rächt sich am Mann selbst, der dem Begriff eine bestimmte Bedeutung hier zugesteht,

darauf, dass einerseits der Glaube kein Bewusstsein darüber hat, dass er ein Denken ist, indem er das absolute Bewusstsein als eins mit Selbstbewusstsein setzt und im Innern unmittelbar von demselben weiss; dass anderseits im Denken das Für-sich-sein enthalten ist. Der Glaube setzt diesem jene Unmittelbarkeit des Seins entgegen, während dem Denken das Unmittelbare als absolut Mögliches, als absolut Gedachtes, nicht in der Bestimmtheit des Seins, des Lebens entgegentritt. Auf der Spitze dieser Abstraktion stehen sich beide entgegen; in Wahrheit aber sind Glauben und Denken — beide Wissen; dieses das ganz allgemeine Wissen, jenes oder die Anschauung das besondere.[27] Denselben Irrthum, fährt Hegel fort, begeht Jacobi bei seiner Auseinandersetzung und Entgegensetzung des unmittelbaren Wissens. Nach Jacobi ist das, was in dem unmittelbaren Wissen geoffenbart wird, das Allgemeine. Aber das abstrakt unmittelbare Wissen ist das natürliche, das sinnliche Wissen; der unmittelbare Mensch weiss in seinem natürlichen Verhalten, in seiner Begierde nicht das Allgemeine.[28] Das unmittelbare Wissen ist als Thatsache zu nehmen. Hiemit aber ist auch die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf ein psychologisches Phänomen geführt. Hier jedoch schliesst die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, dass das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.[29]

III.

Wer einmal Verstand und Vernunft in Jacobischer Weise trennt und selbständig macht, der muss folgerichtig diese Trennung und

dort ableugnet. Ohne Begriff ist das Wissen von Gott ein inhaltloses — ein verschlossener Brief. Ohne den Verstand sind innere und äussere Empfindungen leere Betastungen des Ich.

[27] l. c. XV, 495, 496; I, 102 sq. Aber nicht allein der Form nach, sagt Hegel, setzt Jacobi Glauben und Wissen einander gegenüber, auch dem Inhalt nach: Das Endliche und Ewige bestehen beide für sich. Das Endliche, die Erscheinung, ist für ihn absolut. So hat die Jacobische Philosophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinsten und empirischen Wirklichkeit herabgewürdigt; von welchen Worten das eine, die Wahrheit, allein von der Gewissheit des Ewigen und nicht empirisch Wirklichen im philosophischen Verkehr gebraucht zu werden verdient: und das andere, der Glaube, sonst auch wirklich allgemein nur davon gebraucht worden ist (S. W. I, 84).
[28] l. c. XV, 496. [29] l. c. VI, 134.

Selbständigkeit auch in ihrem Inhalt fortsetzen. Es sind schon verschiedene Andeutungen über die einseitige Stellung des Jacobischen Begriffs „Wissenschaft“ gegeben worden; da indess in einem philosophischen Gebäude es insbesondere darauf ankommt, wie sich Leben und Wissenschaft zu einander verhalten, ist noch entschiedener das Ja oder Nein des Jacobischen Wissenschaftsbegriffes und die damit zusammenhängende Disharmonie mit dem Leben zu erörtern. Am entschiedensten hat sich Jacobi über Wissenschaft in seinem Schreiben an Fichte ausgesprochen. Darnach besteht Wissenschaft in der Hervorbringung ihres Gegenstandes, und sie ist dieses In-Gedanken-Hervorbringen selbst. Der Inhalt jeder Wissenschaft ist nur ein inneres Handeln, ihr ganzes Wesen also die nothwendige Art und Weise dieses in sich freien Handelns.[1] Es ist darin wohl wenig Unterschied von der Fichte'schen Definition zu finden; aber während Fichte als Philosoph nur mehr jenes prinzipielle Ich der Wissenschaftslehre kennt und es auch folgerichtig zum absoluten Subjekt erhebt, argumentirt Jacobi: Auch ich erkenne, dass immanente Philosophie nur Transscendentalphilosophie sein kann und diese nur — wie es Fichte geschaffen — das System aus dem Ich als Ich;[2] auch ich lasse die Absolutität dieses Transscendental-Ich in mir, dem Individuum von Fleisch und Blut, gelten, so weit ich dasselbe auf das Transscendentale überhaupt zu beziehen gezwungen bin; aber bin ich denn nur transscendentales Ich, bin ich nur wissenschaftlich thätig! erhält denn dieses absolute Ich nicht seinen ganzen Inhalt, so weit er sich auf Wirklichkeit bezieht, durch die Sinne des empirischen Individuums, das wieder sich nur zusammengesetzt sieht aus Leben des Geistes und der Natur! Bei Jacobi ist also nur das Ich an sich ein Absolutes; sobald aber auch das empirische Ich sein Dasein kundgibt, wird jenes nur zum Abglanz eines wirklichen Absoluten oder — wie bereits erläutert — vielmehr zweier Absoluten. Dass Wissenschaft sonach nur eine Photographie des Wirklichen darstellt, ist ersichtlich, und es ist gleichfalls ersichtlich, dass die nun folgenden Schlusssätze nur eine Consequenz der angedeuteten Stellung sind. Abklatschen nemlich lässt sich das Wirkliche nicht seinem Stoffe, sondern nur seiner Form nach. Dasjenige Wirkliche also, dem das Geformtsein abgeht, ist ausser aller Wissenschaft. Und wenn nun Jacobi behauptet, der lebendige

[1] III, 15. 16. [2] III, 19.

Geist — als solcher, wie er im Gefühl sich bekundet, — entbehre jeder Form, die sich, wie die der Natur, abklatschen könnte, er sei gar nicht fähig, wie die Naturgestalten in Vorstellungen d. i. als lautere Formen in das transscendentale Ich zu treten: so muss sich in weiterer Erwägung für ihn die Wissenschaft als der alleinige und getreue Abklatsch der empfundenen Naturgegenstände erweisen. Das Objekt der Vernunft ist geradehin unvorstellbar, so dass, wenn auch das Gefühlte als solches in unsere Vorstellung eintreten wollte, gar bald das Gefühl selbst gegen die Vorstellung seines Inhaltes (wie die Vorstellung dem Vorgestellten nie Genüge thun kann) revoltiren würde. Und so, meint Jacobi, müsse die wahre Wissenschaft, — die nemlich, welche ihrer Stellung Rechnung trägt, — von selbst zur Einsicht kommen, dass sie von Gott nicht dürfe wissen wollen, überhaupt von keinem Uebernatürlichen, weil sie gleich der Natur, deren Reflex sie ist, nothwendig da aufhört, wo jenes beginnt,[3] — wo nemlich die Wirksamkeit der Freiheit sich einstellt.[4] Die Wissenschaft hat ihr begränztes Gebiet und der wissenschaftliche Naturforscher muss diese Gränze respektiren. Innerhalb dieser ihrer Gränze ist die Wissenschaft absolut, denn ihre Gränze hat einen ganz ausser ihr liegenden Grund; sie selbst weiss nichts von einer Gränze, weil zwischen dem reinen Transscendentalen und dem Wirklichen κατ᾿ ἐξοχὴν kein unmittelbares, sondern nur ein durch das empirische Ich vermitteltes Abhängigkeitsverhältniss besteht.[5]

[3] Nach Jacobi ist für uns allein diejenige Vorstellung eine mögliche, welche nach den Gesetzen des Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes aber beziehen sich subjektiv und objektiv auf die Gesetze der Natur, so dass wir nur Begriffe des bloss Natürlichen zu bilden vermögen und was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich d. i. denkbar machen können (IV^a, 159; I, 122—124; II, 218. 219). Und doch muss der Mensch Gott denken (III, 401); alles Gedachte aber ist Begriffliches, also müssen wir uns von Gott einen unmöglichen Begriff machen; folglich haben wir, wenn es nur Begriffe des Natürlichen geben kann, eine sich widersprechende Natur. Wo kann aber wohl der Widerspruch nur sein? In der Natur? oder in den voreilig gemachten Voraussetzungen? [4] II, 121. [5] III, 385. Jacobi geht bis zur Behauptung vor: „Es ist Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei.“ Dieser Satz, bemerkt Schelling, wahr oder falsch, vernünftig oder unvernünftig, dürfte wenigstens nur am Ende der genauesten, umfassendsten Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens erscheinen. Gleichwohl wurde dieser Satz als ein bewiesener, ja fast keines Beweises bedürftiger vorausgesetzt, von dem alles sein Reden aus- und auf den es zurück-

Schon die Jacobi'sche Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft gibt uns hinreichenden Grund, einer solchen Darstellung entgegenzutreten. Nachdem wir — meint Jacobi — mittelst der Empfindung, also instinktiv die Dinge der Natur sammt all ihren innewohnenden Gesetzen als Schattenrisse in uns aufgenommen und nach der natürlichen Ordnung in uns angesammelt haben, fällt es uns ein, diese Ordnung in Gedanken zu rekapituliren. Hiebei ereignet sich der Umstand, dass alles wie aus uns selbst herauswächst, sich gleichsam als eine in sich tadellose Geburt des Ich darstellt, in der mit dem nothwendigen Gedankengange nothwendig die Schattenbilder sich verbinden. In der übermässigen Freude — gegenüber der sonstigen Hinfälligkeit unsers Selbst, — hier etwas Vollkommenes geschaffen zu haben, vergessen wir gänzlich, dass wir Schatten anstatt der Körper dieser Schatten haben, dass wir nur betrachten und nicht leben; wir vergessen, dass Wissenschaft nur ein Spiel, wenn auch das edelste ist, weil es die Wahrheit und Wirklichkeit, um die es sich doch handelt, nie gewähren kann. — Ist dem aber so? Wir geben folgendes zu bedenken: vorerst die Beziehung des logischen und lebendigen Begriffs. Der Begriff an sich ist das wissenschaftliche Wesensmoment; darum wird auch die Beziehung der genannten Begriffsarten die Macht und Gränze der Wissenschaft bestimmen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wann und wie sich Jacobi die Begriffe als lebendig und logisch denkt, werden wir durch den Gang selbst zu einer genauen Auffassung des Möglichen und Wirklichen geleitet werden. Es gestattet nemlich die Beziehung der Möglichkeit zur Wirklichkeit von vorn herein eine doppelte Betrachtungsweise: einmal vom Standpunkt des schöpferischen Subjekts, dann vom Standpunkt des objektiven Zuschauers aus. Auf dem erstern Standpunkt fällt das Mögliche und Wirkliche in eine nothwendige Beziehung; der Künstler muss schaffen, sofern er Künstler ist; die Schöpferkraft muss in die Wirklichkeit dringen, weil sie nur so weit erkannt wird, also so weit da ist. Es ist eine Nothwendigkeit für den Schöpfer, dass das Mögliche in ihm wirklich werde, weil er nur demgemäss Schöpfer ist und Schöpferkraft besitzt.

ging (Denkmal p. 40 sq.). Wir zweifeln, ob Jacobi durch die Ausscheidung Gottes von der Wissenschaft und das damit verknüpfte inhaltliche Nichtwissen „die den Naturbegriff durch den Freiheitsbegriff einschränkende Philosophie in Platons Sinne (II. 58)" gewonnen hat. Platon würde wohl heute sehr dagegen opponiren.

Schöpfer und Geschöpf können nicht getrennt werden, ihre Relation ist nothwendig. Auf dem andern Standpunkt, der der empirisch individuelle und — mit Bezugnahme des erstern — der reflektirende ist, fallen das Mögliche und Wirkliche auseinander, und die sie verknüpfende Zufälligkeit schiebt als Bindeglied ein nichts sagendes „kann sein“ ein. Der erstere ist allein der echt philosophische Standpunkt, denn wir gewinnen durch ihn allein eine lebendige Wissenschaft.[6] Von diesem Punkt aus finden auch „denken“ und „handeln“ eine lebendige Durchdringung, so dass nicht — wie bei Jacobi — das eine in der Schranke, das andere in der Schrankenlosigkeit ihren einseitigen Halt haben.[7] Niemand, der gedankenlos handelt, oder dem bei jeder Handlung die Gedanken nachhinken, handelt seiner Menschenwürde gemäss; denn das ist gerade der Vorzug des Menschen, dass zwischen seinen Trieb und die Verwirklichung desselben das Urtheil tritt, welches nicht, gestützt auf den Trieb, von diesem unaufhaltsam fortgetragen wird, sondern welches der Verwirklichung widerstreben oder sie nach Massgabe der vorausgegangenen, in ihr ausgesprochenen Erkenntnisse fördern kann.[8] Würde das nicht stattfinden, wohin würden sich Recht und Moral verirren! Sie würden zum unsittlichen — weil ungeregelten Geniekultus, wenn nicht edel gebildete Menschen dies Recht, diese Moral aufstellen. Wo sind aber ausserhalb der geschichtlichen Erziehung diese zu finden? Erst in der Erkenntniss und im geschichtlichen Einfluss steigt dem

[6] So lange der Philosoph Jacobi zugleich Poet war, — im Allwill und Woldemar — vertritt derselbe die durch die eigene Natur bestimmte Genialität; mit seiner kritischen Stellung drängt sich aber zwischen das Begriffliche und Wirkliche — ebenso ungenügend als unphilosophisch vermittelnd — von einem zum andern der salto mortale und vom andern zum einen das „Kann sein“.
[7] Des Menschen Thun hängt, sagt Jacobi, viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun ab; die Gedanken richten sich nach seinen Handlungen und bilden sie gewissermassen nur ab (I, 402). [8] Noch in seinem Woldemar sagt Jacobi: „Der Begriff ist, wenn gleich sinnliche Empfindung unmittelbarer und früher ist, dennoch wichtiger, fruchtbarer, höher und besser ... Indem wir Empfindungen in Begriffe verwandeln, durchdringen wir Seele mit Seele (V, 192. 193). Grosses vermag der Mensch nur durch irgend einen hohen Begriff, der in seiner Seele herrschend geworden ist; da handelt er aus Vernunft, die das Leben des Geistes — Gefühl der Gottheit und ihrer Kraft ist (V, 215).“ Und in seinem Allwill schreibt er: „Die Gewalt der Begriffe überhaupt liegt als Ausdruck einer überwiegenden Energie der vernünftigen Natur (nicht des Gedankendinges Vernunft) klar am Tage, so dass nur ein Thor sie leugnen kann (I, 237. 238).

Menschen die läuternde Sonne empor; erst im Bewusstsein wird das Wirkliche wahr; erst diese Voraussetzungen gestatten uns, die Wissenschaft nach ihrer zeugenden Kraft hin mit dem Geiste selbst zu identifiziren, Geist und Wissenschaft wie Wille und Verstand, wie Vater und Mutter, vereint zu denken. Wo das eine ist, steht das andere in nothwendiger Relation, denn nur ihre Gemeinschaft ermöglicht ein lebendiges Ganzes. Der Geist ist dann die Wissenschaft an sich, und er lässt sich nicht mehr vor die Thore seiner Wissenschaft jagen;[9] ja wir haben dann nur mehr Wissenschaft im Geiste, und unsere Vernunft wird als das Vermögen, durch welches der Geist allein uns erkennbar und in uns wirksam wird, eine nothwendige Beziehung zur Wissenschaft erlangen und dieser alle persönlichen Forderungen zuführen. Jacobi nennt die Vernunft als Substantivum den Geist selbst;[10] es muss in diesem Falle dann die Wissenschaft nicht mehr bloss eine Verstandes-, sondern auch eine Vernunftagitation sein. Und da das vernünftige Agiren nur darin bestehen kann, dass der einwohnende Gehalt der Vernunft vernommen wird,[11] hätte Jacobi auch consequentermassen den philosophischen Satz aussprechen müssen: Das ganze Gebiet der Erkenntniss ist der objektiv dargelegte Geist. Er hätte auch von einer andern Seite dahin kommen sollen. Wenn es nemlich wahr ist, dass die Vernunft von objektiv darstellenden Gefühlen bedingt ist,[12] muss es uns auch gleichsam instinktiv treiben, den geistigen Gehalt objektiv darzustellen. Es ist ja ein angeborner Trieb des Menschen, mit seiner Thätigkeit in die Sinnlichkeit zu dringen, also sein Gefühlsleben zu offenbaren — zu objektiviren. Solch eine Anschauung widerspricht nicht den Jacobischen Vorbedingungen, führt aber über Jacobi selbst hinaus. Es tritt nemlich dann das Ich, insofern es Geist ist, als die einende Kraft aller Sinne auf, und in der Vernunft ist uns dann der Grund eines spontanen, darum thätigen Selbstbewusstseins, also eines Selbstbewusstwerdens, gegeben.[13] Nur wer mit seinem vernünftigen Wesen von vorn herein ein transscendentes persönliches göttliches Wesen, von dem alle Wirksamkeit abhängt, in Verbindung bringt, wie die

[9] vgl. II, 314. 315. [10] II, 51. [11] VI, 148. [12] II, 63. [13] Das Prinzip der Identität drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische Das Gesetz des Grundes ist darum so ursprünglich wie das der Identität. (Schelling's phil. Schrift. 1809. I, 412.)

Apriorität des Jacobi'schen salto mortale in sich schliesst: gelangt zu einem Andern, das in keiner nothwendigen Verknüpfung mit uns steht. Aber was bedeutet und bezeichnet ein Auge ohne Licht, ein Licht ohne Auge? Ohne Geist kein Organ desselben, ohne Organ kein Geist. Die substantive Vernunft ist nur, sofern Vernunft als Adjektivum ist und umgekehrt. Jacobi selbst liefert hiefür eine bezeichnende Stelle: „Wir empfingen mit der Vernunft die Gabe, Inneres aus dem Aeusseren, aus dem Offenbaren Verborgenes, Unsichtbares aus dem Sichtbaren zu verstehen, zu erkennen." [14] Dies heisst doch, wenn wir die anbemerkte gläubige Empfängniss unberücksichtigt lassen: Vernunft ist das Vermögen von der Form auf das Wesen zu schliessen, und sie bezeugt somit den nothwendigen, nicht zufälligen Zusammenhang von Wesen und Form, so dass jede Form ihr Wesen, jedes Wesen seine Form wahrhaft in sich trägt.

Bei diesem kritischen Abschnitt dürfen wir den Identitätsphilosophen Schelling nicht übergehen, obwohl wir seiner mit Jacobi gepflogenen Controverse bereits im ersten Theile dieser Monographie gedacht haben; er darf hier um so weniger unerwähnt bleiben, als er es ist, der durch den Uebergang von seiner Identitätslehre zur positiven Philosophie gerade das zu verwirklichen strebte, was der vorurtheilsvolle Jacobi zeitlebens für ein Unding und eine Unmöglichkeit hielt und was doch zum Frommen der Philosophie sich als möglich zeigen muss, nemlich mit der menschlichen Erkenntnisskraft das instinktive Gottahnen Jacobi's in die Erkenntnisswelt zu heben und zu beleuchten. Wenn Jacobi in seinem Schreiben an Fichte offen bekennt: „Ich verstehe unter dem Wahren etwas, was vor und ausser dem Wissen ist; was dem Wissen und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst den Werth gibt Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewusstsein seiner Unwissenheit desselben: Ahndung des Wahren gegeben. Die Weisung auf das Wahre macht das Wahre der Vernunft aus; und diesem wahren Wesen setzt sie Wesen der Einbildungskraft contradiktorisch entgegen; [15] und wenn er weiterhin erklärt: „Der nicht spekulative Mensch hatte lange gesprochen, ehe Philosophen zu reden anfingen und ehe einige Philosophen es allmählig dahin brachten, dass der Gebrauch

[14] III, 215. [15] III, 32. 33.

der Sprache umgekehrt wurde, und die Dinge sich nach den Worten richten mussten, wie vorher die Worte sich nach den Dingen hatten richten müssen,“[16] — erhebt hiegegen Schelling mit Recht folgende Bedenken: „Wer das subjektive Gefühl zur allgemeinen Vernunft erhebt, muss auch das ihr zugehörende gelten lassen. Die Vernunft als solche aber ermöglicht kein unmittelbares Verhältniss zu einem persönlichen Wesen, denn alles Persönliche ist von ihr ausgeschlossen. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muss ebenso frei wie sie selbst von empirischen und daher auch von allen persönlichen Bestimmungen sein. Was Jacobi seiner Vernunft zutheilt, wird erst durch den Verstand begreiflich gemacht, also erkannt. Es gibt vieles, was die Vernunft nicht unmittelbar begreift. Gott wird gerade nur mit dem Verstand erkannt, und zwar der höchste, gebildetste, ans Ziel des Denkens gekommene Verstand erkennt erst Gott. Die Vernunft ist das Unbewegliche, der Grund, auf dem alles erbaut werden muss, aber eben darum nicht selbst das Erbauende. Unmittelbar bezieht sie sich nur auf die reine Substanz, diese ist ihr das unmittelbar Gewisse und alles, was sie ausserdem begreifen soll (also alles gestaltete Sein, jegliches Einzelwesen), muss ihr erst durch den Verstand vermittelt werden. Die Vernunft ist so wenig das unmittelbare Organ für das Positive, dass vielmehr erst an ihrem Widerspruche der Verstand zum Begriff des Positiven sich steigert.[17]

Die Behauptung Jacobi's, dass der Verstand der Vernunft bedürfe, ist begründet; es ist aber ebenso begründet, dass die Vernunft des Verstandes bedarf, wenn ihr Inhalt das geistige Eigenthum des Menschen werden, wenn der Mensch ihren Inhalt im Bewusstsein ergreifen d. i. erkennen soll. Letzterem aber widersprechen offenbar die aus dem Schreiben an Fichte angeführten Worte Jacobi's, — dass nemlich Vernunft und Verstand nur contradiktorisch einander entgegen sein können. Es ist dies um so weniger verzeihlich, als die Voraussetzungen selbst — bei richtigem Verfolg — solcher Contradiktion entgegen sind. Wenn nemlich zugestandener Massen die Vernunft nicht das Vermögen der

[16] II, 200. 201. [17] S. W. X', 172—174. Es ist dasselbe, nur in anderer Form ausgesprochen, wenn Schelling (IX', 42. 43) sagt: „Die Auseinanderfaltung der (intuitiven) Erkenntniss, welche ihre Erhebung zur Wissenschaft ist, scheint mir die eigentlich geistige Bestimmung des Menschen für dieses Leben zu sein. Die Erkenntniss, welche die geistige Intuition vorübergehend gewährt, wird nur durch deutliche Begriffe festgehalten.“

Wissenschaft des Wahren ist, so ist damit doch nicht zugestanden: Also — existirt ein solches Vermögen gar nicht, und was sich für ein solches ausgibt, befasst sich mit einem dem Vernunftinhalt Contradiktorischen. Es wird sich alsbald zeigen, dass es mit diesem Contradiktum ein eigenes Bewandtniss habe, wenn man bedenkt, dass es eine berechtigte menschliche Forderung ist, dass das instinktiv, also bewusstlos Ergriffene zu einem Gewussten für den Menschen werde und dass das genannte contradiktorische Vermögen die unerlässliche Bedingung für eine derartige Umwandlung ist. In dieser Beziehung sagt Schelling: „Unsere Bestimmung ist nicht, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wissen. Alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs, um ausgesprochen zu werden. Alles, was in jenem Prinzip, das wir die eigentliche Substanz der Seele nennen können, potentiâ enthalten ist, muss erst zur wirklichen Reflexion (im Verstand oder im Geist) gebracht werden, um zur höchsten Darstellung zu gelangen. Der Verstand ist das positive Prinzip des Wissens.“ [18] Das Contradiktum von Vernunft und Verstand, so lange es erfüllt, was es ist, widerspricht aller bezüglichen Erfahrung. Es ist durch und durch unrichtig, dass sich der Verstand nur auf die Formen, die ihm aus der Natur zugekommen, richtet, dass sich das Geistige schon in seiner Vollendung für den Menschen in der Vernunft vorfinde. Verstand und Vernunft sind das Elternpaar, durch das jegliches menschliche Wissen wird: keines ist ohne das andere denkbar, wie Jacobi selbst stellenweise in philosophischer Intuition ausspricht, freilich ohne sich desselben im Fortgang der zu entwickelnden Sache bewusst zu bleiben. Der Mensch kommt vom Verstande, sagt er im selben Schreiben an Fichte und gleich nach dem vorbemerkten Contradiktum, und verliert seine menschliche Vernunft, so wie er von Sinnen kommt; so wie das Wahr-Nehmen ihm unmöglich wird: denn seine eingeschränkte menschliche Vernunft ist lauter Wahr-Nehmung, innere oder äussere, mittelbare oder unmittelbare; aber als vernünftige Wahrnehmung mit Besinnung und Absicht.[19] Das heisst doch: Alle Wahrnehmungen, wenn sie vernünftige d. i. der menschlichen Natur entsprechende sein sollen, müssen im Lichte des Verstandes geschehen.

Dem Contradiktum von Verstand und Vernunft lag Jacobi'scher-

[18] s. W. X', 188. 189. [19] III, 34.

seits ein weiteres Vorurtheil bei, nemlich dass aller Gehalt der Wissenschaft im Verstande, aller Gehalt des Uebernatürlichen in der Vernunft seinen Ruhepunkt habe. Es sei also Sache der Wissenschaft, wenn sie in Beziehung zu einem Uebernatürlichen gebracht werde, atheistisch zu erscheinen — sie, die, ohne dass sie in eine solche Beziehung mit Gewalt gebracht werde, weder an Atheismus noch an Theismus denke. Als Gewährsmänner galten ihm Spinoza, Lessing, Kant und Fichte, welche sämmtlich, wo sie als Denker sich über Gott aussprachen, Gott (als Gott des gläubigen Gemüthes) geleugnet haben. Die Wissenschaft kann nemlich — nach Jacobi — ebenso wenig von einem persönlichen Gott reden, als es der Mathematik oder Geometrie möglich sei, innerhalb ihrer Grenzen Recht oder Moral einzuführen, oder als der Verstand an sich etwas weiss vom Inhalte der Vernunft. Wer diese Schranke nicht anerkennt, der kann sich nur selbst täuschen oder absichtlich andere betrügen. Die bisherigen Systeme Spinoza's, Kant's und Fichte's waren zu keiner Controverse über solche Behauptungen geeignet; anders aber gestaltete sich die Sachlage, als Schelling, der seine Identitätslehre vom Subjektiven und Objektiven in der ästhetischen Anschauung, also in der Bestimmung und Erkenntniss des sog. lebendigen Begriffs von Jacobi gipfelte, durch solche Resultate, die ja nur eine Harmonie des Begrifflichen und Wirklichen, Verständigen und Vernünftigen enthielten, sich berechtigt glaubte, ohne weitläufige Vorbemerkungen von Gott, Freiheit und Willen reden zu dürfen. Solche Reden standen aber in direktem Widerspruche mit der Behauptung Jacobi's; dieser Widerspruch konnte unmöglich unerörtert und seine Berechtigung unerwiesen bleiben. Die hieher bezüglichen Bemerkungen Schelling's sind um so interessanter, als dieser gerade damals die Uebergangsperiode von der negativen zur positiven Philosophie durchkämpfte.

Schon in seiner Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit bekämpft er die der Vernunft (dem Reflexionsvermögen) widrige Stellung Jacobi's. Wenn, sagt er daselbst, Jacobi in seiner Glaubenslehre behauptet, das einzig mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus: so ist das eine ganz unbedachte Annahme. Zwar kann nicht geleugnet werden, dass, wenn Pantheismus weiter nichts, als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinne zu dieser Lehre hingezogen werden muss: aber ist das Fatalismus? Ist es nicht gerade die

Erlösung von demselben? Absolute Causalität in Einem Wesen lässt allen andern nur unbedingte Passivität übrig und dieselbe hebt sich nur — es rettet der Mensch seine Freiheit nur durch die Behauptung, dass er in Gott sei und dass seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre.[20] Seien wir überzeugt, sagt er an einer andern Stelle, dass, um jeden menschlichen Irrthum darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, wenn wir auch nicht glauben, dass durch vernünftige Reden das Menschengeschlecht fortgepflanzt werde, denn nur in der Persönlichkeit ist Leben. Indess ist und bleibt sie eben die Herrscherin, wo es sich um Wahrheit und Erkenntniss handelt, und es kann die Selbstheit, die es bloss bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen.[21] Weiter bemerkt er in seinem Denkmal der Schrift Jacobi's etc.: Es ist Vernunftscheue, nicht anzuerkennen, dass allemal und nothwendig der Entwicklungsgrund unter dem sei, was entwickelt wird, dass er das sich aus ihm Entwickelnde über sich setze und sich ihm unterwerfe; nicht anzuerkennen, dass es Angelegenheit der Menschheit sei, den blossen Glauben in wissenschaftliche Erkenntniss zu verklären[22]. In ähnlicher Weise spricht sich Schelling auch in seiner nun folgenden Philosophie der Offenbarung aus: Es kann der Menschennatur unmöglich conveniren, wie Jacobi in göttlichen Dingen alle Wissenschaft zu scheuen. Wer sie da leugnet, muss, von dem Unvermögen syllogistischer Wissenschaft durchdrungen, den Glauben an den Gott, mit dem man rede und der einem antworte, kurz zu dem ein persönliches Verhältniss möglich wäre, auf sein individuelles Gefühl gründen. Das war also für Jacobi, der sich von einer andern Wissenschaft als der der alten Metaphysik oder einer in Spinoza's Sinn demonstrativen keine Vorstellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich diese Berufung auf das Gefühl der Wissenschaft nicht nützen, sollte sie wenigstens zur Erklärung dienen, dass er kein überzeugter Wolffianer wie M. Mendelssohn und doch auch nicht ein Spinozist sei wie Lessing.[23] Später als bereits

[20] Phil. Schrift. I, 402—404. [21] l. c. I, 506—508. [22] Denkmal etc. p. 65. 72.
[23] Nachg. W. I, 280. An einer andern Stelle bemerkt Schelling: Jacobi steht auf jener Stufe der Philosophie, welche zwar über alle äussern Thatsachen hinweggeht, aber dagegen auf die innere Thatsache eines unwiderstehlichen Gefühls sich beruft, das uns von der Existenz Gottes überzeugt, während die Vernunft unvermeidlich auf Atheismus, Fatalismus, also ein blindes Nothwendigkeitssystem führe (n. W. II, 115. 116.).

ein anderer Geist in die Zeit gekommen und an die Stelle der bloss vermittelnden die von sich aus setzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, sprach Jacobi von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes, offenbar bloss um sich der Zeit mehr gleich zu stellen, denn ein spekulativer Verstand war nicht dabei, indem er dieses unmittelbare Vernunftwissen weder aus dem Wesen der Vernunft, noch aus der Natur Gottes, sondern bloss aus dem äusseren Umstande ableitete, dass *allein der Mensch von Gott wisse.* Denn hatte es mit diesem unmittelbaren Vernunftwissen einen wahren Verstand, so war auch zugleich einzusehen, *dass der Gott, den der Mensch nur in einem solchen Wissen besitzen kann, selbst in die Vernunft eingeschlossen sein musste und daher soweit nur das allgemeine Wesen, nicht der persönliche sein konnte.* Nun blieb allerdings zu sagen übrig, was jenes unmittelbare Vernunftwissen nicht gewähre, werde durch die Wissenschaft erreicht, deren Sache es sei, den in dem Vernunftwissen eingeschlossenen Gott aus diesem heraus in das eigene Wesen, also in die Freiheit und Persönlichkeit zu führen. „Aber (sagt Jacobi) zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten.“ [24] Jacobi stellte das ganz Seltsame auf, dass die Vernunft an sich, substanzieller Weise ohne allen Actus, also auch *vor* aller Wissenschaft, das Gott setzende und wissende sei, eine Meinung, die er durch einen förmlichen Syllogismus, wie folgt, zu erweisen glaubte: „Nur der Mensch weiss von Gott, das Thier weiss nicht von Gott. Nun ist das einzige Unterscheidende des Menschen vom Thiere die Vernunft. Also ist die Vernunft das unmittelbar Gott Offenbarende, oder dasjenige in uns, mit dessen blossem Dasein ein Wissen Gottes in uns gesetzt ist.“ Im Verlauf erörtert Schelling ausführlich, wie das Wissen des Obersatzes nur als ein indifferentes genommen werden darf, folglich der Schluss keinen persönlichen Gott enthalten kann, sondern nur das, *dass der Mensch im Unterschied vom Thiere Gott zu bejahen oder zu verneinen die Möglichkeit hat* — eine Möglichkeit, welche die Vernunft dem Menschen auch in Ansehung jedes *andern* Gegenstandes gewährt. Dadurch verliert aber die Vernunft die Eigenschaft eines *besonderen*, Gott setzenden Vermögens. Der gemeine Satz: „das einzig Unterscheidende des Menschen vom Thier

[24] Schelling's n. W. I, 280. 281.

ist die Vernunft" — bezieht sich nicht auf die Vernunft in specie, sondern sofern sie Complex aller geistigen Eigenschaften des Menschen sein soll. Eine solche besitzt freilich das Thier nicht, wohl aber in seinem Instinkt ein Analogon der vom Verstand unterschiedenen Vernunft. Es lässt sich begreifen, wie man in Handlungen des Instinkts Vernunft sehen kann, nicht aber wie solche nothwendig den Verstand einschliessen, der ja immer etwas Aktuelles — Persönliches sei.[25]

IV.

Die Jacobi'sche Glaubensphilosophie, die so sehr das Individuum und seine Forderungen betont, muss ihrem Wesen gemäss der Wissenschaft die letzte Entscheidnng absprechen und dem Individuum mit seinem Wahlvermögen übertragen. Dieses entscheidet sich für Freiheit oder Nothwendigkeit, für Theismus oder Atheismus, und dieser Wahlakt bestimmt, unmittelbar vom Individuum selbst beeinflusst und von allen philosophischen Operationen abgeschnitten, den Inhalt der Philosophie überhaupt. Was das Individuum über die unendlichen Reihen von Bedingungen erhebt, ist die nur ihm eingeborne Ueberzeugung, mit dem Verlust und mit der Weggabe von Freiheit und Persönlichkeit sich selbst zu verlieren und aufgeben zu müssen, ist der Glaube, der der Wissenschaft allein Inhalt und Halt verschafft und dem denkenden Menschen Ruhe und Beruhigung gewährt, wie sie der ewige Jude unter dem Kreuze auf Golgatha fand. Eine Untersuchung über das Wesen und die Gränzen dieses Glaubens aber

[25] Nachg. W. III. 116—119. Das letzte Ziel des Wissens, sagt Schelling, kann nur sein, etwas zu erreichen, wodurch es selbst in Ruhe gesetzt wird. Aller Zweifel hört nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch sagen kann, dass es Ist. Will man einen solchen Zustand Glauben nennen, so mag man es thun, aber 1) muss man alsdann den Glauben nicht als eine selbst unbegründete Erkenntniss ansehen. Das Letzte, in dem alles Wissen ruht, kann nicht ohne Grund sein Der Glaube darf also nicht als ein unbegründetes Wissen vorgestellt werden, man müsste vielmehr sagen, es sei das allerbegründetste, weil er allein das hat, worin aller Zweifel besiegt ist, etwas so absolut Positives, dass aller weitere Uebergang zu einem andern abgeschnitten ist. Ebendaraus aber erhellt zugleich 2), dass man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen kann, wie so viele lehren und predigen; denn die allen Zweifel aufhebende Gewissheit ist nur das Ende der Wissenschaft (n. W. IV, 12—15).

wird — gegen Jacobi — den Beweis liefern, dass derselbe kein den Verstand ausschliessendes, sondern vielmehr ein den Verstand forderndes Prinzip sei, dass uns ein Glaube, wenn er nicht zur lebendigen Wissenschaft sich erhebt, blutwenig, ja nichts gewähren kann.

Auch Schelling hält den Glauben für die Veste der Wissenschaft, weil ja alles im Glauben geschieht. Der Künstler, der den Marmor vor sich hat, aus dem ein Kunstwerk hervorgehen soll, sieht dieses Kunstwerk nicht; hätte er jedoch nicht den Glauben, so würde er nie die Hand anlegen. Columbus glaubte an die Existenz eines zu seiner Zeit unbekannten Welttheils und steuerte muthig nach Westen. Aber könnten wir sagen: Columbus habe an diesen Welttheil geglaubt, wenn er die spanische Küste nie verlassen hätte? Es gibt keinen wahren Glauben ohne Ziel, denn er ist das nothwendige Ingredienz jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns. Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben, sie schliesst ihn immanenter Weise und wesentlich in sich. Wissen und Glauben sind nicht zu trennen; Glauben zeigt und berührt sich eben vorzüglich im mittelbaren Wissen.[1] Auch Hegel spricht sich in ähnlicher Weise über das Verhältniss von Glauben und Wissen in der gleichnamigen Abhandlung aus. Nach Jacobi ist Denken, sagt derselbe, dem unmittelbaren Wissen, Glauben und insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt; aber wie können sie das Denken ausschliessen, da ihre Gegenstände nur für den denkenden Geist sind. Dies kann insbesondere da nicht geschehen, wo Glaube nicht wie bei dem Theologen sich auf ein Etwas, das durch Lehre gegeben ist, bezieht, sondern wo er mit dem unmittelbaren Wissen in uns zusammenfällt, wo der Glaube nur als das Verhältniss einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaften Absoluten sich herausstellt.[2] Was solch ein Glaube für sich ohne das Vermittelnde der Wissenschaft gewährt, kann unmöglich dem denkenden Geiste genügen und nur den Hunger nach Gehaltvollerem wecken. So sprechen Schelling und Hegel zugleich.

Wenn Jacobi vom Glauben als Veste der Wissenschaft spricht, so ist das kein gegenseitiges Verhältniss (wie vorstehendes), sondern eines, wobei die Wissenschaft banquerottirt. Dies hat vorzüglich seinen Grund darin, dass Jacobi den Wahlakt nicht allein empirisch auffasst, sondern auch als solchen ungeändert für alle

[1] s. W. X', 183. 184. [2] s. W. VI, 127—130; vgl. l. c. XV, 493. 494.

Zeit bestehen lässt. Aber die Erforschung und Erklärung des Weltganzen fordert mehr als gemeinen Augenschein, mehr als blosses Nehmen durch Empfindung und Gefühl; es fordert die ganze Kraft des Menschen heraus — sein Denken, Wollen und Empfinden. Dem menschlichen Geist genügt nicht der leere sinnliche Aufschluss, dass etwas ist; er will auch die Erkenntniss haben, was, wie und warum es ist. Jacobi erklärt: „Ich wähle die Freiheit, weil ich es für unmöglich halte, dass alles Natur und keine Freiheit, dass das Wahre, Gute und Schöne nur Täuschung, Betrug und Lüge sei.[3] Mein Ehrgefühl ist das unwidersprechliche Zeugniss meiner Freiheit."[4] Wenn Jacobi so beginnt, so mag ihm das vorerst niemand beanstanden, denn die Freiheit durchdringt in Wahrheit das A und Ω aller Philosophie; wenn er aber dabei beharrt, ja nicht einmal einen Versuch machen will, diese einzeln gültige Wahrheit in eine allgemeine zu verwandeln, so wird das gewiss nicht bloss für die Philosophie, sondern auch für die Freiheit selbst sehr bedenklich, indem sodann individuelles Gefühl und Glauben von vornherein herrisch bestimmen und den Vernunftgründen jede Gewalt hinwegnehmen. Wer fühlt seine sittliche Kraft und hält nicht fest an Persönlichkeit und Freiheit? Dabei wird aber ein aufmerksames Auge im Verlauf alsbald — nicht die substanzielle, wohl aber — die formelle Aenderung seines freien Triebes bemerken. Wie mit der höhern Geistesstufe der Gedanke immermehr als integrirender Bestandtheil jeder freien That hervortritt, so ist es auch bei der Freiheit. Das am Anfang stehende Gefühl der Freiheit ist nichts weniger als mit dem schwer errungenen „Ich bin frei!" identisch, darin der Glaube an Freiheit zum Wissen dieser seiner Freiheit emporgewachsen ist. Zwar ermöglicht das Freiheitsgefühl allein jede wahre Geistesbewegung, für sich aber kann es nur dem Geistes-Trägen Ruhe gewähren; denn dem lebendigen Geiste ist das Gefühl nur ein unabweisbarer Trieb nach Erkenntniss des Gefühlten. Auch das Freiheitsgefühl soll und kann nur sein Ziel finden, wenn die Freiheit sich durch alle Erkenntnisse hindurch als letzte Erkenntniss, als letzte Wahrheit bewährt hat. Nur wer sich in seiner Nothwendigkeit — in seiner instinktiven Thätigkeit — überwunden hat, kann in Wahrheit sagen, dass er in so weit frei ist.[5] Diese männlich errungene Freiheit

[3] II, 320. [4] IV', 29. [5] Auch zur Freiheit muss der Mensch

hat allein Werth gegenüber jenem Jacobi'schen Glauben an die Freiheit, der wohl den Religiösen erheben mag, den Philosophen aber von seiner Höhe herabzieht, weil dieser Freiheit und Nothwendigkeit, Erkenntniss und Glauben zu versöhnen hat.

Die Lehre Jacobi's stellt eine Freiheit an die Spitze, die gar keines Sieges bedarf, um frei zu sein, die darum jede Nothwendigkeit von sich ausschliesst — ein Inhalt, der freilich nur einem Selbstbetruge des Gefühlsphilosophen sein Bestehen verdankt; dieser liess nemlich unberücksichtigt, dass sein sogenanntes unmittelbares Gefühl bereits durch Aufklärungen seiner vorangegangenen Erziehung influirt war; jedenfalls wurde, — da diese Einwirkung doch zu offen da lag, um sie nicht zu sehen, — diese nicht, wie doch nothwendig war, als ein integrirender Theil der Philosophie aufgenommen. Nur eine solche Influenz macht es für den Philosophen möglich, gleich anfangs dem reinen Gefühl von Freiheit ein absolutes Substantivum zu supponiren, — von einer Beschaffenheit, wie es bei Schelling erst am Ziele aller seiner Erkenntnisse hervorgetreten: „Die Freiheit ist das Wesen des Subjekts oder es ist selbst nichts anderes als die ewige Freiheit, es ist dies die lautere absolute Freiheit selbst — eine Freiheit, die keine Nicht-Freiheit entgegengesetzt, also zur Schranke hat.“ [6] Wenn solch ein absolutes Substantivum der Inhalt des reinen Gefühls und nicht Resultat unermüdeter Erkenntniss ist, dann muss der Mensch absolut für den Glauben geboren sein,[7] denn dann erkennt sich das Individuum, so weit es nicht in jenem seinen ewigen Bestand fühlt, durch und durch als beschränkt und vergänglich, und müssen diesem gläubigen Individuum durchaus alle wahrhaften Selbstversuche, die wir Wissenschaft nennen, scheitern, sobald es sich um das Unvergängliche handelt; denn das Unvergängliche liegt dann schlechthin ausser dem endlichen Wesen. [8] Alles Wissen, sagt Jacobi, kommt aus dem Glauben, dessen Inhalt nur sich selbst erweisen kann. Der

erst erwachsen; auch sie erhebt sich in dieser Welt aus dem Dunkel der Nothwendigkeit, trägt also wesenhaft die Nothwendigkeit in sich (Schelling's s. W. IX^a, 38. 39). Die sich selbst entfremdete Freiheit ist Natur, die wieder in sich zurückgekommene Natur ist Freiheit. l. c. IX^a p. 242.)

[6] s. W. IX^a, 220. [7] Vgl. IV^a, 210. — Jeder, dem nicht das Freiheitsgefühl wie mir Gewalt anthut, kann von mir nicht überzeugt werden. Wer Persönlichkeit in meinem Sinn nicht gelten lässt, der kann auch meine Philosophie nicht gelten lassen (IV^a, p. XXIII). [8] Vgl. VI, 93; III, 216. 217.

Glaube ist der Menschennatur eingeboren; sie also ist die Glaubenskraft. Wer wollte aber leugnen, dass diese Glaubenskraft um so fähiger werde, um so mehr erkannten Inhalt sie unter sich gebracht hat! Der Vernunftgehalt, der als solcher freilich im Glauben d. h. in der innern Ueberzeugung des Subjekts besteht, erringt seine innere Wahrheit nur durch den sichtenden und lichtenden Verstand. Es ist darum mehr als unbedachtsam, Vernunft und Verstand schlechthin zu trennen und doch Nachkommen von ihnen zu erwarten. Nur eine solche Nichtachtung zwingt Jacobi das unphilosophische Dilemma auf: Entweder stelle einen von aller Natur befreiten Gott an die Spitze oder verzichte überhaupt auf Persönlichkeit und Freiheit; denn nur ausser der Natur ist Freiheit, also auch Gott als die substanzielle Freiheit ausser der Natur d. h. ohne Natur. Sind aber Ursache und Wirkung in ihrer letzten Wurzel also geschieden, dass in ihnen gar nichts mehr von einem Causalnexus zu erkennen ist: dann fällt die Philosophie einem unlösbaren, unphilosophischen Dualismus unausbleiblich anheim. Die Philosophie fällt in sich auseinander, so wie nicht im Letzten Ursache und Wirkung mit Grund und Folge sich zusammenfassen, so wie nicht in Gott als dem Subjekt sich die Natur zugleich als Objekt und Prädikat findet — oder mit andern Worten: so wie nicht in Gott sich die unendliche Selbsterkenntniss als unendliche Schöpferthat darstellt.

Unter Bezugnahme des Jacobi'schen Dilemma „Entweder Gott oder Natur" — bemerkt Hegel: Es gibt ein Drittes und es ist dadurch Philosophie, dass ein Drittes ist. Die Philosophie hat nur Bestand, wenn sie von Gott nicht bloss ein Sein, sondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt und ihn als die absolute Identität von Beiden erkennt, wenn sie gar kein Bestehen ausser Gott anerkennt, also das Entweder-Oder, was ein Prinzip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt.[9] Und mit Recht behauptet

[9] s. W. I, 134. Mit dem Satze, dass der menschliche Geist unmittelbar von Gott weiss, sagt Hegel an einem andern Orte (s. W. XV, 499), ist alle Aeusserlichkeit der Autorität aufgehoben und das Prinzip, aber auch nur das Prinzip der Freiheit errungen. Es ist das Grosse unserer Zeit, dass anerkannt ist, der Geist habe in sich das Bewusstsein seiner Freiheit, des In-sich-bei-sich-Seins. Dies aber nur abstrakt; denn das Weitere ist, dass das Prinzip der Freiheit wieder gereinigt werde und zu seiner wahrhaften Objektivität komme, damit

Schelling, dass Persönlichkeit auf der Verbinduug eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruhe, so dass diese beiden sich ganz durchdringen, Ein Wesen sind. Gott ist Geist im immanenten und absoluten Verstande. So gewiss ist es, dass durch das Band Gottes mit der Natur die Persönlichkeit mit ihm begründet ist, dass im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus so gut wie der des reinen Realismus nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichte'sche und Spinozistische Begriff die klarsten Beweise sind.[10] Naturalismus und Theismus müssen verknüpft werden, derjenigen Verknüpfung nicht unähnlich, die zwischen Leib und Seele, allgemein aber zwischen Niederm und Höherm stattfindet.[11] Jacobi selbst nimmt zu seinem Dilemma eine zweideutige Stellung ein, indem er es seiner Möglichkeit nach durch folgende Bestimmung erörtert: „Das Bewusstsein einer existirenden ersten Ursache ist mit der Vernunft zugleich mitgegeben, aber der Begriff davon ist hiedurch noch nicht festgestellt; er lebt unentschieden in uns und fügt sich einer doppelten Deutung:[12] entweder als Weltgrund, Naturnothwendigkeit, wodurch die Welt ein in sich beschlossener selbständiger, sich selbst Zweck seiender Mechanismus ist, oder als Geist, Freiheit, wodurch die Welt zum Werk eines persönlichen Urhebers wird."[13] Verwirrt Jacobi damit nicht seine eigene Grundbestimmung, nach welcher doch mit der Vernunft zugleich der persönliche Gott, der „Ich bin Gott", gesetzt ist? denn nur dadurch konnte er die Verstandesthätigkeit von der Beeinflussung seines Gottesbegriffes fern halten.[14] Wollte Jacobi dagegen einwenden, dass deshalb der sich selbst offenbarende Gott seine Persönlichkeit nicht verliert, auch wenn er für

nicht alles, was mir einfällt, in mir aufsteigt, darum weil es in mir geoffenbart wird, als wahr gelte. Nur durch den Gedanken, der das Besondere, Zufällige abstreift, erhält das Prinzip aber diese Objektivität, die von der blossen Subjektivität unabhängig und an und für sich ist: so jedoch, dass die Freiheit des Geistes respektirt bleibt. Der eigene Geist muss dem Geiste Zeugniss geben, dass Gott der Geist ist; der Inhalt muss der wahrhafte sein. Aber dies constatirt sich nicht dadurch, dass es mir geoffenbart, versichert wird: Hierin liegt zugleich das Mangelhafte und Grosse des Prinzips.

[10] Phil. Schriften I, 481. [11] Denkmal p. 90. [12] III, p. XXVII. [13] III, 383 sq.
[14] Es muss bei Jacobi Gott als Vollkommener schon in der reinen Vernunftwahrnehmung enthalten sein, denn — bemerkt Schelling — „sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philosophie sein, so müsste uns der höchste Begriff, d. h. der Begriff des höchsten Wesens müsste uns zugleich mit der Existenz desselben durch die blosse Erfahrung gegeben sein (s. W. X', 165)."

das Individuum vor dem Wahlakt ein Unentschiedenes d. i. ein ebenso gut Vor- als Rückschreitendes ist, das ebenso gut dem Verstand wie der Region des Lebens einwohnet, so hat das für die Philosophie selbst auch nicht die mindeste Bedeutung, so lange die Entwicklung in ein Dilemma ausläuft, darüber nur dem Einzelmenschen die Entscheidung zukommt; denn diese Entscheidung entbehrt aller objektiven Giltigkeit.[15] Dann behauptet der verständige Mensch den Naturalismus, der vernünftige den Theismus: und jeder hat Recht, wenn er den Gegner des Unrechts zeiht. Wer überhaupt glaubt, dass alle Philosophien eine Wurzel und einen Gipfel haben, kann mit Schelling nur sagen: „Also ist Natur nothwendig in Gott, wenn auch nicht nur in Gott.[16] Wir müssen die Natur zu einem nothwendigen Bestandtheil Gottes machen: soll Gott in Wahrheit die absolute Ursache sein, die mit Selbstthat, Persönlichkeit und Freiheit zusammenfällt; sollen wir uns ein persönliches Leben Gottes denken. Wenn Jacobi selbst der Wesen Beginn von jenem geheimnissvollen Worte ableitet, das bei Gott war und Gott selbst war,[17] so kann ein solcher Ausspruch doch nur als Selbstoffenbarung Gottes philosophisch entwickelt werden. Die Natur ist nicht ein Conglomerat von Farben nur, das zufällig den Schein von etwas Geistigem in sich trägt; sie lässt nicht erst dann dem Menschen das Angesicht Gottes erkennen, wenn Gott daneben steht: sie hat Göttliches in sich und verbirgt auf keine Weise dasselbe dem denkenden Geiste. Gott wird ja nur durch die Ueberwindung des Natürlichen offenbar, indem der Menschengeist hierin den göttlichen Selbstbewusstseins-

[15] Zur Erläuterung des eben Behaupteten fügen wir hier eine ebenso gedrängte, wie gediegene Charakteristik des Philosophen Jacobi bei: „Dieser Selbstquäler, wie ihn Hamann nennt, sagt Erdmann in seiner Gesch. d. n. Phil. (III', 334. 335), wühlte stets in seinem Innern, und es war ihm eben deswegen nicht möglich, über die eigne Individualität sich zu erheben. Es lag deswegen in der Natur der Sache, dass sein Philosophiren nicht sowohl darauf ausging, irgend einen Inhalt wissenschaftlich zu produziren oder zu gestalten, sondern dass er mit einer wahren Furcht vor allem Inhalt, stets nur die Form des Erkennens ins Auge fasst, nicht das Erkennen, sondern das Erfahren, nicht Gott, sondern die Religion, nicht die Natur, sondern unser Ueberzeugtsein von ihr. Nicht das Verständniss des Alls ist ihm das Ziel, sondern Selbstverständigung, nicht Thatsachen der Natur oder Geschichte, sondern Thatsachen des Bewusstseins der Inhalt des Philosophirens. Der Subjektivismus, welcher in aller Glaubensphilosophie herrscht, herrscht auch bei Jacobi, der vorzugsweise, ja oft isolirt, die individuell-subjektive Seite hervortreten lässt.“ [16] Denkmal p. 96. 97. [17] III, 211.

prozess selbst durchdenkt. Das Verhältniss Gottes zur Natur ist das der Persönlichkeit, deren Vollkommenheit nicht in der Verneinung alles Stofflichen, sondern in dem höhern und höchsten Grad der Ueberwindung des Natürlichen besteht. Wenn darum Jacobi behauptet, dass, wer nur die Natur sieht, Gott nicht sieht, so hat er in diesem Sinne Recht; er hat aber durchaus Unrecht, wenn er von hieraus weiter schliesst, dass sonach die Natur in keiner Weise zu Gott leite; denn zur Erkenntniss Gottes führt eben der Weg nur durch die Natur hindurch, wie sich uns auch das Inhaltliche der menschlichen Persönlichkeit nicht anders offenbart als in den empirischen Thaten und ihrer verständigen Zusammenfassung. Die Person haben wir damit freilich nicht, wohl aber die Erkenntniss derselben und diese allein erstrebt ja die Philosophie.[18]

[18] Das systematische Fortschreiten im Philosophiren, sagt Hegel, besteht eigentlich in nichts, als darin, zu wissen, was man selbst schon gesagt hat; — die Substanz soll nemlich sein das Aufgehobensein des Endlichen, damit sagt man, dass sie ist die Negation der Negation, da dem Endlichen nur bloss die Negation zuertheilt ist; — als Negation der Negation ist die Substanz hiemit die absolute Affirmation und ebenso unmittelbar Freiheit und Selbstbestimmung. — Der Unterschied ob das Absolute nur als Substanz oder als Geist bestimmt ist, besteht hienach allein in dem Unterschiede, ob das Denken, welches Endlichkeiten und Vermittlungen vernichtet, seine Negation negirt und hiedurch das Eine Absolute erfasst hat, das Bewusstsein dessen besitzt, was es im Erkennen der absoluten Substanz bereits erkannt, oder ob es dies Bewusstsein nicht hat. – Jacobi hatte diesen Uebergang von der absoluten Substanz (des Spinoza) zum absoluten Geiste, in seinem Innersten gemacht und mit unwiderstehlichem Gefühle ausgerufen: Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich und ist dies allein dadurch, dass sein Sein nicht das abstrakte, sondern das sich in sich bewegende Unterscheiden, und in der von ihm unterschiedenen Person Erkennen seiner selbst ist Jedoch hat bei J. der Uebergang von der Vermittlung zur Unmittelbarkeit mehr die Gestalt einer äusserlichen Wegwerfung und Verwerfung der Vermittlung. Es ist insofern das reflektirende Bewusstsein, welches getrennt von der Vernunftanschauung, jene vermittelnde Bewegung des Erkennens von dieser Anschauung entfernt; ja er geht noch weiter und erklärt sie sogar für etwas, was dieser Anschauung hinderlich und verderblich sei Aber das Geschäft des philosophischen Wissens ist es, zu erkennen, worin wahrhaft das Thun jenes (natürlichen) Bewusstseins besteht, zu erkennen, dass in ihm jene (der Vernunft) Unmittelbarkeit eine lebendige, geistige ist, und nur in einer sich selbst aufhebenden Vermittlung hervorgeht. (Heidelbergische Jahrb. l. c. p. 6—8). Nackt von diesen Erkenntnissformen, durch welche eine Idee als nothwendig aufgezeigt wird, vorgetragen, zeigen sich die positiven Ideen J.'s nur mit dem Werthe von Versicherungen, Gefühl, Ahndung, Unmittelbarkeit des Bewusstseins, in-

Nur wenn der Jacobi'sche Satz „Ohne Du kein Ich!" sich im Satz „Ohne Ich kein Du!" gipfelt und beide zugleich — Schöpfer und Geschöpf — im einheitlichen Universum sich durchdringen und bestimmen; wenn wir nicht mehr die Frage über das Wesen der Natur mit der Frage über das Ende derselben identifiziren:[19] wird das störende Dilemma in sich selbst zerfallen und mit ihm die trockene Wahl zwischen Christenthum oder Atheismus enden.[20] Es wird Wahrheit werden, dass „in der Welt Liebe ist, Weisheit, Fürsorge, Gerechtigkeit;"[21] und ich werde nimmer zwischen Himmel und Erde schweben, sie werden beide zu mir kommen und meinem Machtspruch gehorchen.[22] Bei Jacobi aber, der eben nur Natur und Freiheit als entgegengesetzt denken kann, ist und bleibt es ein Wunder, wie der Geist überhaupt dazu kam, materielle Substanzen zu schaffen, und wie er sie schaffen konnte, wenn er sie nicht in seiner Natur schuf. Die Schöpfung aus Nichts ist unvorstellbar und undenkbar (ex nihilo nihil fit), so lange wir den Uebergang von der Natur ins göttliche Leben nur durch einen salto mortale, durch eine Wunderkraft, ermöglichen. Eine verständige Erklärung des Schöpfers wie der Schöpfung geben wir dadurch von vornherein aus den Händen, da wir ja nur, wie Jacobi selbst erklärt,[23] das eine durch das andere verstehen können. Darum dürfen wir aber auch nicht von vornherein, wie Jacobi,[24] eine Frage, welche die wissenschaftliche Erkenntniss Gottes und der Natur betrifft, für unbesonnen und thöricht halten.

Unter den Gegnern der Jacobi'schen Gotteslehre zeichnet sich neben Hegel und Schelling insbesondere Franz v. Baader aus. Der Mysticismus dieses Philosophen macht, gegenüber dem praktischen oder subjektiven Mysticismus Jacobi's, Anspruch auf ob-

tellektuelle Anschauung, Glauben, — unwiderstehliche Gewissheit der Ideen sind als Grundlagen ihrer Wahrheit angegeben. (l. c. p. 24.)

[19] vgl. VI, 208. [20] Briefw. I, 332. [21] VI, 209. [22] „Mit der Einsetzung einer Liebe, die den Tod überwindet und Unsterblichkeit gebiert, hat die Welt angefangen Alles regsame Dasein fängt mit einer Begierde an, die ihren Gegenstand nicht kennt (I, 175)." Aus diesen Worten Jacobi's lassen sich doch zwei Consequenzen ziehen: Erstlich ist hierdurch der Welt die Selbstüberwindung als Aufgabe gestellt und ihr als Lohn die Unsterblichkeit verheissen. (Vgl. Schelling's s. W. IX', 242; X', 177.) Zweitens muss auch der Ewig-Daseiende Jacobi's seinen Naturgrund haben, sobald alles Dasein mit einer Begierde anfängt. (Vgl. Denkmal etc. p. 58 sq.) [23] IV', 160. [24] IV', 161.

jektive Erkenntnisse. Die Angriffe Fr. v. Baader's gewinnen dadurch für uns an Bedeutung, weil sie sich von einer blossen Negirung der Jacobi'schen Lehre ferne halten. Fr. v. Baader nennt sich noch i. J. 1798 einen Schüler Jacobi's;[25] aber nur kurze Zeit besteht dieses intime Verhältniss; mehr und mehr differiren sie in ihren Anschauungen, bis es i. J. 1806 zum vollen Bruch kommt. Ein Einblick in die Philosophie beider ergibt, dass im Allgemeinen Fr. v. Baader in den Schriften Jacobi's wohl eine Bekräftigung seiner antipantheistischen Denkweise finden, dass der Gefühlstheismus Jacobi's aber weder seinem religiösen noch seinem wissenschaftlichen Bedürfniss genügen konnte. Die rein negative Definition des Deismus in der Lehre Jacobi's musste die Antipathie Fr. v. Baader's nur steigern. „Unter Deismus, sagt dieser, wird hier jede Lehre verstanden, welche die innige Wechselbeziehung und Wechselwirkung Gottes und der Welt und den Culminationspunkt derselben, die geschichtliche Offenbarung und die Menschwerdung Gottes leugnet."[26] Die Theosophie Fr. v. Baader's will sich wissenschaftlich ausbauen; und wenn derselbe auch in der Behauptung, dass „der Mensch einer erhebenden Gegenwart, eines Ueber ihm bedarf,"[27] dass „er diesen zuerst frei machenden Einfluss von Oben nicht entbehren und allein zum Bewusstsein gelangen kann,"[28] gewissermassen mit Jacobi übereinstimmt: so gehen doch beide insofern wieder völlig aus einander, als bei ersterm sich diese Einwirkung gleichheitlich auf das Erkennen und Wollen erstreckt.[29] Der Einfluss Schelling's auf Fr. v. Baader steht fest; er offenbart sich insbesondere in den Briefen an Jacobi (v. J. 1806), darin Schelling gegen die Jacobi'sche Behauptung, als wolle er sich seinen Gott machen und die Vernunft zu Verstand bringen, vertheidigt wird. Schelling behauptet nur — sagt Fr. v. Baader —: Was über dem Verstande sei, sei nicht wider ihn, und das höhere Leben könne dem niedern durchdringend einwohnen, die Vernunftgestalt in uns aus der Verstandesgestalt sich offenbaren, ohne dass diese darüber zu Grunde gehen muss. — Das Thier höre den äussern Schall in menschlicher Rede, der Mensch den innern mit. — Symbol und Verstandesbegriff schliessen sich nicht aus und letzterer sei der Träger des erstern. Hierin hätte nun allerdings Schelling Recht. Das Symbol ist nichts ge-

[25] s. W. XV, 172; vgl. l. c. XV, 168. 178. [26] s. W. II, p. XLI Anm. [27] s. W. I, 27; XV, 175. [28] l. c. I, 29. [29] a. a. O.

ringeres als die organische Form, welche Bedingniss der höheren Lebensoffenbarung ist. Könnte man durch ein Wunder die Symbolform um und unter uns vernichten und ihr bloss die sogenannte Verstandesform lassen, so ginge ohne Zweifel die Vernunfterkenntniss im Menschen unter.[30] Nicht dem Körper das Unkörperliche sicht- und greifbar zu machen, sondern das Körperliche durchsichtig und leitbar, durchdringbar dem Geiste zu machen, — die in Finsterniss und Tod verschlossenen Wunder zu eröffnen, ist mein Sinnen und Trachten. Die Symbolform ist die Bedingniss dieser Durchdringung, dieser Auferstehung von den Todten, und erst nachdem wir diese Gestalt in unserem Gemüthe selbst im Feuerrade der Schmerzensgeburt errungen haben, geht uns der höhere symbolische Sinn um und unter uns auf.[31]

Fr. v. Baader will nicht, dass die Vernunft zu Verstand gebracht werde, aber er will auch nicht, dass sie trotzig sich alles Verstandes erwehre; denn auch die Vernunft sei des Irrthums fähig. Wer, sagt er, von der Vernunft behaupten kann, sie sei schlechterdings ein Incorruptibles, von der kein übler Gebrauch kommen könne, der kann auf gleiche Weise von der Gesundheit des Menschen sprechen, die nie krank in ihm würde und also insbesondere incorruptibel sei.[32] Es ist ein bedeutsames Wort, das er unterm 27. Juni 1806 an Jacobi sendet: „Kant hat aus der Vernunft zu wenig gemacht, Ew. Hochwohlgeboren scheinen mir aus dem Verstande zu wenig zu machen. Die in — Lichtenberg's Weissagung — gegebene Theorie desselben kann ich nemlich nicht unterschreiben. Verstand und Sinne sind nemlich nicht gegeneinander, wie Geist und Fleisch wider einander lästern, der

[30] l. c. XV, 199. 200. [31] l. c. XV, 202. 203. [32] l. c. I, 35. 36. Anm. Die Schärfe des Verstandes bestimmt den Grad der Deutlichkeit des Vernunftinhalts. Wenn Jacobi selbst behauptet, dass alles Natürliche (also auch der Mensch) gegenüber dem Ewigen aus dem Dunkel zum Licht sich emporringen muss (II, 98); wenn er behauptet, dass nicht bloss die Vernunft den Menschen hat, sondern auch der Mensch Vernunft hat (soweit er nemlich Persönlichkeit ist): dann versteht es sich doch von selbst, dass sich die substantive Vernunft zwar das Licht selbst ist; aber auch der vernünftige Mensch, der ja, wie Jacobi richtig bemerkt, zugleich verständig ist, und ohne Verstand gar nicht das richtige Individuum wäre, wenn er in ihr zum Licht kommen, d. h. bewusst werden soll, sein Auge (abgesehen von und trotz aller a priori'schen Wahrnehmung) für dieses Licht empfänglich machen und an dieses Licht gewöhnen muss, wenn er nicht, vom Glanz geblendet, trotz alles Lichts in eine selbstverschuldete Blindheit gerathen will.

Verstand ist nicht das reine principium inertiae und er vernichtet das Einzelne nicht, indem er es dem Einen gliedernd unterordnet. Der Verstand verfährt organisch und mechanisch hiebei.[33] „„Erklären ist überall nur Enthüllen des Seins.““ Je weiter, je tiefer erklärt, je mehr tritt das Sein und Dasein hervor.“[34] Darum will auch das Höchste erkannt, nicht bloss geglaubt sein, weil der Glaube ja doch nichts ist, als das Erkennen in seiner untersten Stufe, und weil nur durch Erkenntniss, nicht durch Glaube der Subjektivismus und Separatismus überwunden wird.[35] Mit Herz und Kopf, sagt Fr. v. Baader, gehe ich daran, mir meinen Gott zu erklären, d. h. ihn und seine Gegenwart, vielmehr meine Gegenwart in ihm mir recht klar zu machen. Je klarer die Ansicht, je inniger die Gemeinschaft. Eben nur das Selbstgemachte, eben nur das Unwahre vergeht und verbrennt im Focus des reinen und scharfen Erkennens, das Wahre, das Gold bleibt — oder vielmehr tritt erst hervor in seiner unsterblichen Reine.[36] „Das ist das ewige Leben, dass sie Dich (Gott) erkennen.“[37] Es ist, wie er im fünften Hefte seiner fermenta cognitionis ausführt, 1) eine falsche Vorstellung, die man sich von Gott, als blossem Objekt unserer Vernunft, als blossem subjektiven Vernehmungsvermögen, zu machen pflegt, da doch Gott als absoluter Geist, wie Hegel in neuerer Zeit zuerst nachgewiesen, beides Objekt und Subjekt zugleich oder ihr Begriff ist, somit mit dem von uns Vernommenen sowohl, als in unserm Vernehmen sich erweist. 2) Ist eine solche Unerforschlichkeit und die auf sie sich gründende Bewunderung eben nur das Ergebniss des freien Forschens (das Sokratische Nichtwissen).[38] Und endlich 3) ist das, was über unsere Vernunft geht, nicht wider sie.[39]

Vor Allem aber tritt Fr. v. Baader gegen die Jacobi'sche Christuslehre auf, nach welcher zwar durch Christus der wahre

[33] Jacobi hat gar keinen Sinn für den prinzipiellen Unterschied eines Organismus vom Mechanismus. Dies zeigt deutlichst seine Deduktion über Gebundenheit und Freiheit des Menschen (IV', 17 sq.). [34] l. c. XV, p. 203. 204. [35] l. c. VIII, 24. [36] l. c. XV, 204. [37] l. c. XV, 204. [38] Jede religiöse Wahrheit, wenn sie einen innern Bestand haben soll, muss durch den denkenden Geist unterstützt werden. Darum meint Franz v. Baader, dass jene religiösen Vertheidiger, welche durch Poltronerie gegen die Spekulation sich hervorthun, nur ihren Gegnern gewonnenes Spiel geben und dass sie hiemit die Trägheit im Erwerbe der Erkenntniss religiöser Gegenstände, so wie die Seuchtigkeit jener, gleichsam sanktioniren (l. c. II, 372; l. c. I, 78. Anm. *)). [39] l. c. II, 370 sq.

innere Gottesdienst angebahnt worden sei, die Verehrung Christi aber als Christus d. i. wie das Wort sagt: als Heilandes, Wiederherstellers und Erinnerers an unsere ursprüngliche Natur zum Götzendienst gemacht werde. Es macht sonach Fr. Hr. Jacobi „allen Christen, allen Sekten, welche an Christus als an ein reelles Wesen glauben und von ihm mehr „„als von jedem über die Erde fliehenden Schatten““ oder jedem Roman- oder Fabelhelden halten, diesen ihren Glauben an Christus sogar zur Gewissenssache (als nemlich wohlverstanden mit der Moralität nicht verträglich), sofern sie anders diesen ihren abergläubigen Bilderdienst nicht gegen eine reine (leere) und heilandlose (heillose) Moral fahren lassen werden.“ Es ist indess keineswegs — meint Fr. v. Baader — „ein wenn schon unschuldiger Irrthum, religiöser Materialismus, Götzen- oder Bilderdienst, verliebte Thorheit, wenn der Christ, der durch Christus die Gottheit ersieht und mit ihm als einer gottgesandten himmlischen Gestalt zu den höchsten Ideen sich emporschwingt,“ — wenn dieser Christ glaubt (und glaubend inne wird), dass er wirklich nur an oder vielmehr in ihr sich emporschwingt, denn das Wesen der christlichen Religion ist eben nur Christus-Religion oder wie die Gegner sagen Christolatrie.[40] Es ist schliesslich für die Theosophie Fr. v. Baader's bezeichnend, dass er zu diesem Erlöser und Befreier des Menschengeschlechts die Erlösbarkeit und Befreibarkeit der menschlichen Vernunft durch ihn, der sich das Licht nennt, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt tritt, in unmittelbare Beziehung bringt.[41]

V.

Zur Würdigung einer Aesthetik, einer Moral und eines Rechts, wie sie Fr. Hr. Jacobi fordert, genügen mit Bezugnahme auf die kritischen Bemerkungen über den philosophischen Standpunkt überhaupt wenige Worte. Von selbst versteht es sich, dass bei der Kritik derselben zweierlei beherzigt werden muss: einmal die Consequenz aus den Prinzipien heraus, dann aber die Uebereinstimmung mit den gegenwärtig geltenden philosophischen Anschauungen. Käme es uns hier nur zu, zu betrachten, ob die genannten praktischen Gebiete der ihnen zu Grunde gelegten — wenn ich so sagen darf: — Metaphysik entsprechen, so müssten

[40] l. c. II, 24. 25 u. Anm. [41] l. c. I, 78.

wir Jacobi bestens beloben; denn ein Blick in die Darstellung der Philosophie genügt wohl, um die Ueberzeugung zu festigen, dass derselbe hiebei wie nirgends sonst auf das consequenteste verfahren. Aber eine solche Anerkennung darf uns nicht hindern, den wunden Fleck aufzudecken, der die unausbleibliche Folge von einer Realisirung solcher Grundsätze wäre. Die Sätze Jacobi's über das Schöne sind, was sie sein können. Aber wer den Organismus, abgesehen von der einwohnenden Vernunft, die nach Jacobi dem Menschen allein zukommt, einem Automaten gleichachtet, also das organische Leben im Grossen und Ganzen zu einem mechanischen herabwürdigt; wer in den Formen, in der Gewandung des Daseienden, nur Schranken sieht, die das quellende Leben beengen und fesseln, — gleichsam Straforte, in denen die Ideen gebannt leben, weil sie eine Sehnsucht nach ihrer Verwirklichung trugen: der muss das Wahre, Gute und Schöne in sich d. i. im Subjektiven belassen; der muss in dem Objekt, das in seiner Seele die Idee des Schönen hervorzaubert, wohl einen nothwendigen Handgriff sehen, ohne dessen Anstoss ihm vielleicht das schöne Bild der Seele nicht entstanden wäre; in seinem vorstellenden Subjekt aber allein den lebendig schaffenden Quell alles Schönen finden. Wer an die Natur nur mit Cirkel, Senkblei und Massstab zu treten versteht; wer in den organischen Formen keinen andern Geist sieht, als er etwa in einer mathematischen Formel findet: dem bietet freilich die Natur für sich selbst weder Schönes noch Unschönes; für den ist sie, gegenüber der allein Schönes produzirenden Seele, ausschliesslich reproduktiv. Seitdem Schelling seine Rede über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur gehalten, sind derartige ästhetische Anschauungen ein völlig unnützes Meublement geworden; sie können und sollen auch nicht in den leisesten Anklängen nachwirken. Jacobi's Theorie des Schönen ist eine todte Geburt; die wenigen zerstreuten Sätze lassen uns sogar vermuthen, dass er selbst an eine Theorie des Schönen geringen oder keinen Glauben hatte, — er, der dessenohngeachtet mit nicht zu unterschätzendem Erfolg in der Briefsammlung Allwill's und in Woldemar der Darstellung des Schönen einen Weg eröffnete, den niemand freudiger als Göthe und Wieland begrüssten.

Ebenso grell tritt bei Jacobi die Ausschliessung aller Objektivität d. h. alles geschichtlichen Einflusses da hervor, wo es sich um das Leben und Sein dessen handelt, was wir Moralität

nennen. Hier ist Tugend geradezu nur der menschliche Instinkt. Nur eine instinktive, d. h. bewusstlose Handlung bietet sich für den Menschen als das einzig echte Beglaubigungsschreiben an, aus dem er das, was Tugend sei, herauszulesen vermag. Begriffe, welche geformt werden, um eine moralische Wahrheit in der Allgemeinheit auftreten zu lassen, sind nur so lange von Werth, als der Instinkt die Oberhand behält. So wie die Begriffe sich herrschend über den Instinkt erheben, tritt auch mit dieser ihrer Losgerissenheit vom Instinkt gar bald das Schwankende hervor, das vom Begriffe, auch von dem der entschiedensten Tugenden, nicht getrennt werden kann.[1] Folgende Stelle — wenn wir den Dualismus, der als Charakteristikum der Jacobi'schen Philosophie überall festgehalten werden muss, auch bei ihr beherzigen — spricht kurz, aber bezeichnend das Wesen der Moralphilosophie Jacobi's aus: „Vor Grundsätzen, die aus Gesinnungen erwachsen, habe ich alle Ehrfurcht; aber auf Gesinnungen, die aus Grundsätzen erwachsen, lässt sich kaum ein Kartenhaus bauen.“[2] Ein solcher Stand der Dinge beweist wohl durch sich selbst, dass, obwohl sittliches Gefühl, Gewissen und Freiheit die Grundpfeiler dieser Moral sind, bei einer solchen Hochachtung des empirischen Individuums und solchen Missachtung des Begriffs, der doch allein ein wahrhaft geschichtliches Zusammensein der empirischen Individuen ermöglicht, sich keine feste Stütze des Sittlichen und Rechtlichen jemals gewinnen lasse. Der Instinkt nemlich, wie er dem empirischen Individuum als solchem einwohnt, ist weder sittlich noch unsittlich; denn von Moralität kann doch nur da gesprochen werden, wo das instinktive Handeln ein selbstgewusstes geworden, wo die potenzielle Menschennatur, indem sie in ihren Handlungen durch Erziehung geregelt worden, bereits eine bestimmte Richtung und feste Grundlage in sich gewonnen. Wäre der Instinkt des Menschen als solcher schon sittlich, dann wäre die kindliche Natur die sittlichste; und doch ist in Wahrheit nur diejenige als die sittlichste anerkannt, die sich selbst in tausend Kämpfen und Gefahren immer wieder gefunden. Die Sittlichkeit wird nur im Kampf errungen; freilich — wer ausgekämpft, dessen Natur ist so sehr sich selbst getreu, dass hier die sittliche Handlung instinktiv geschehen zu sein scheint. Solche Charaktere nun nimmt Jacobi, als wären sie direkt vom Himmel gefallen, und

[1] Vgl. V, 49. 185—187. [2] VI, 177.

indem er sie und den angeborenen Instinkt des empirischen Individuums identifizirt, begeht er einen ähnlichen Irrthum, wie er sich bereits beim Glauben zu Schulden kommen liess. Um nemlich sich nicht durch Zweifel zur Wahrheit emporringen zu müssen, nimmt er im Glauben die aus langem Zweifelkampf siegreich hervorgegangene Wahrheit als die unmittelbar sich selbst verkündende Wahrheit auf.[3] Indem er nur sittlich schöne Charaktere vor Augen hat, vergisst er, dass der Spruch: „Folge nur deinem Herzen, es ist der beste Lebenscompass!“ — unter den Individuen, so wie sie empirisch beschaffen sind, nur den Krieg aller gegen alle sanktioniren würde; ja selbst unter der Annahme von durchgängig sittlich sein wollenden Charakteren würde der menschliche Verkehr unsicher und das Missverständniss allgemein werden. Wenn die Lüge der Desdemona auch im einzelnen Falle Tugend genannt werden mag — in so fern nemlich die Dulderin die Sünde des Andern auf sich nahm; so darf sie auch als diese Tugend nicht über das Gesetz gestellt werden. Hegel bemerkt: „Der allgemeine Hass der Jacobi'schen Philosophie gegen den Begriff verschmäht nothwendig seine objektive Form der Sittlichkeit, Gesetz und vollends das reine Gesetz, als formales Sittenprinzip Aber der sittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, dass sie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffes und Gesetzes, die Allgemeinheit und Objektivität.“[4]

Da Jacobi das Recht aus dieser Moral heraus entwickelt, müssen für dieses Recht die Mängel schon deshalb um vieles greller hervortreten, weil für das Recht auch vom subjektivsten Standpunkt aus die Objektivität nicht ausser Acht gelassen werden kann. Von vornherein bezieht sich bei Jacobi alles auf die rechtlichen Forderungen des Subjekts, wobei für die objektive Seite alles Positive verloren gehen muss und ihr nur mehr der auf das Negative — auf das „Du sollst nicht!“ — gerichtete Theil des Gesetzes bleibt. Das Gesetz, meint Jacobi, ist nicht vorhanden, das Rechte hervorzurufen, es ist nur da, um das Unrecht zu hin-

[3] Hegel bemerkt: Der ewig sich selbst betrachtende Jacobi „nimmt mit schöner Individualität eben die Verwandlung vor, die mit dem Glauben vorging: er gibt nemlich durch das Bewusstsein individueller Schönheit sich das Bewusstsein der aufgehobenen Subjektivität und des vernichteten Egoismus, setzt aber durch dies Bewusstsein gerade die höchste Subjektivität und innern Götzendienst (S. W. I, 108).“ [4] s. W. I, 105 sq.

dern. Das Gesetz enthält sonach keine lebendige Beziehung zum sittlichen Wesen, sondern nur zu den thierischen Gelüsten der Menschen. Aber ein solcher Rechtsstaat genügt nicht unserm Begriff vom Staat. Der Staat in seiner Einheit als Gesetzgeber und Gesetzbewahrer kann nur mehr als eine Person aufgefasst werden. In dem Begriff der Person aber liegt es, nicht bloss in einer Behinderung des Unrechten, sondern auch in der Bethätigung des Rechten sich zu zeigen. Der Staat erfüllt nicht seine volle Aufgabe, wenn er nur die Leidenschaften der einzelnen gegen einzelne oder gegen alle zügelt, und wenn er ausserdem einem allgemeinen Barbarismus Schranken setzt; er muss auch eine innere — eine Geistesmacht sein, die selbst eine Geschichte durchlebt und selbst — Hand in Hand mit den befähigtsten seiner Einzelglieder — in die Weltgeschichte fördernd eingreift. Der Staat hat die Aufgabe, den Geist der Zeit und seine welthistorische Bedeutung zu erfassen, zu klären und zu vertreten; erfüllt er sie — nicht einseitig die Regierung, nicht einseitig die Regierten — in seiner Gesammtheit, dann verkörpert sich in ihm ein Abbild der moralischen Weltordnung, und dieser Staat wird in ihr und durch sie zur historischen Macht. Die Zukunft steht ihm allein offen.

Wir stehen am Schlusse. Die Reihe schwerer Beschuldigungen, welche im letzten Abschnitte gegen die Philosophie Fr. H. Jacobi's erhoben wurden, dürften fast zum Glauben berechtigen, dass das Resultat dieser Untersuchungen schlechthin auf ein vernichtendes Urtheil hinauslaufe; indess steht die Rechtssache nicht allzu schlimm. Wenn nemlich die der Philosophie einwohnenden Einseitigkeiten auch eine schwere und strenge Abrechnung forderten, so muss ein unparteiischer Richter trotz alledem das durch solche Einseitigkeiten schimmernde Grosse und Schöne anerkennen. Wir haben schon im ersten Abschnitte bei Gelegenheit der Briefsammlung Allwill's und des Woldemar darauf aufmerksam gemacht, wie in diesen Werken allein sich die Philosophie Jacobi's am reinsten und unbeeinflusst durch gegnerische Anschauungen ausspricht: wir haben im gleichen Abschnitt auf die Mängel jener Zeit, in welcher Jacobi schriftstellerisch auftrat, hingewiesen und die Zahl derselben könnte wohl noch um ein gutes Theil vermehrt werden: Vor Allem drückten im Grossen und Ganzen die Staatsformen auf die Person und ihre Freiheit und erzeugten jene politische Corruption, die ihre heilsame Reaktion erst durch die französische

Revolution fand; wie die Gesellschaft war die Poesie, die Sprache, die Religion und Philosophie. Im Allgemeinen (ehrende Aufnahmen finden sich überall) war vor Jacobi und vielfach noch zu seiner Zeit die Poesie höfische Versemacherei, galt die deutsche Sprache als barbarisch, war die Religion durch Aberglauben oder Unglauben oder Pharisäismus getrübt und verlief sich endlich die Philosophie in Materialismus, Scepticismus und in eine logische Handelschaft mit Gott um sein Dasein und seine Grösse. Das geniale Element, das Recht des individuellen Lebens war unterdrückt im Leben und hinausgeworfen aus der Wissenschaft. Jacobi nun — und wer wollte dies nicht als ein ausgezeichnetes Verdienst anerkennen? — hat diesen Irrthum seiner Zeit richtig erkannt;[5] mit dem Segen eines Gewitters nach langer Dürre sind grollend und erfrischend zugleich die Briefsammlung Allwill's und Woldemar in die Oeffentlichkeit getreten, um der herz- und geistlosen Philosophie und Poesie die Irreverenz und den rechten Weg zugleich zu zeigen; und es ist nicht geringer Anerkennung werth, dass Jacobi dieser seiner Erkenntniss und dieser Aufgabe zeit seines Lebens gewissenhaft treu geblieben[6] — freilich zu gewissenhaft und zu getreu, so dass er unfähig wurde, die Entwicklung der

[5] Jacobi, bemerkt Schelling, steht auf der Gränze zweier Zeiten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche Wüste lag und die er als eine solche wohl empfand, der andern, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinsah. (S. W. X', 182). Jacobi gehört (den Aufklärern gegenüber gültig) die geistreiche Vergleichung aller Vernunftsystme mit dem Nürnberger Grillenspiel, das uns nur so lange nicht aneckelt, bis wir alle seine Wendungen kennen gelernt haben (l. c. X' p. 176). [6] Fichte charakterisirt in einem Briefe an Reinhold treffend dies einseitige Festhalten des individuellen Lebens innerhalb der Philosophie: „Jacobi kennt, sagt er daselbst, das Wesen der Spekulation so innig und ebenso das Wesen des Lebens, wie kommt es nun, dass er nicht kalt sich über beide erheben und sie an einander halten kann? Warum muss er entweder in dem Standpunkt der Spekulation gefangen sein, so dass er „„sich schämt, seine Einwürfe gegen mein System vor sich selbst auszusprechen““ oder in einer andern Stimmung, aus dem Standpunkte des Lebens, der Spekulation, deren Werth und Bedeutung er kennt, wie keiner, spotten, sie verwünschen und verabscheuen? Da er selbst in gedruckten Schriften, auch in jenem Schreiben (an Fichte) auf seine Individualität sich bezieht, ist es vielleicht erlaubt, diesen ausserdem unbegreiflichen Widerstreit aus dieser Individualität zu erklären. Er lehnt den logischen Enthusiasmus von sich ab, mit Recht, wie ich ihn ebenfalls von mir ablehnen würde. Aber es scheint ein entgegengesetzter Enthusiasmus, den ich den Enthusiasmus des Lebens nennen möchte, in ihm zu wohnen, der es ihm unheimlich macht, auch nur

Philosophie vollkommen zu verstehen und zum Nutzen seiner eigenen Philosophie zu würdigen. Im Verein mit gleichgesinnten Männern forderte er an Stelle jener Erstorbenheit des lebendigen Geistes das Leben der Person, und zwar in allen Gebieten des menschlichen Lebens — wir verweisen hier insonderheit auf seine freisinnigen Anschauungen von der bürgerlichen Gesellschaft — er forderte aus diesem Grunde, dass mit der Wissenschaft zugleich die der Person unvertilgbar einwohnende sittliche Ueberzeugung gewürdigt werde; er vertrat gegen eine allmächtig sein wollende Wissenschaft den richtigen Satz, dass Person ihre Ruhe und Sicherheit nur wieder in einer Person finde, nicht in einer verkommenen Allgemeinheit, in einem verschwommenen Nichts; dass Wissen und Leben des Menschen nur in der Persönlichkeit Gottes, in Freiheit und Unsterblichkeit befriedigend enden. Jacobi sprach diese Forderungen aus nicht bloss gegen Spinoza, Lessing und Mendelssohn; er wahrte die Forderungen ungeblendet gegen die Kritik der reinen Vernunft, den Idealismus Fichte's und die Identitätslehre Schelling's. Als Schelling's philosophischer Geist noch so völlig in den Fesseln der Identitätslehre lag, dass ihm die später sog. negative Philosophie wohl das Positivste von Allem war; als Schelling noch nicht an die spätern philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit dachte, noch nicht an seine Philosophie der Offenbarung: erfüllte schon Jacobi jene Mission, zu der sich Schelling später besser berufen fühlte. Mag auch Schelling wissenschaftlichere Resultate gewonnen haben, der Vorläufer Jacobi darf nicht unterschätzt werden; wissenschaftlicher hat Schelling Gott und Freiheit in die Philosophie eingeführt, aber schlagender hat er sie nicht vor der Verwechslung mit dem Naturalismus gesichert; trefflich hat Schelling die sämmtlichen Theile im universalen Monotheismuss zusammengefasst, ebenso trefflich hat aber auch Jacobi den Unterschied

zum Versuche vom wirklichen Leben zu abstrahiren. Dieser Enthusiasmus hängt vielleicht mit dem philosophischen Phänomen zusammen, dessen in einer (III.) Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza gedacht wird. Er hat sich in früher Jugend auf dem Gebiete der Spekulation so übel befunden, dass sehr leicht von daher ein Affekt wider dasselbe bei ihm übrig geblieben sein kann (Briefw. II, 277)." — Und an ihn selbst schreibt derselbe: „Es bedarf der absoluten Apathie, um durch den transscendentalen Idealismus ebenso wenig heillos zu werden, als sich an ihm zu ärgern. Das letztere verursacht der Enthusiasmus des Lebens, dessen ich Sie im Verdacht habe (l. c. II, 279).

der Theile des Universums nachgewiessen und so gegen die autokratischen Gelüste des Materialismus, Naturalismus und Idealismus ein in unseren Tagen wohl allzu wenig beherzigtes Bollwerk auferbaut: Wir meinen hier seine Deduktionen gegen den Scepticismus, Dogmatismus und Kriticismus. Die Art und Weise, wie Jacobi den Scepticismus als die nothwendige Kehrseite des Dogmatismus hinstellte, wie er sodann den Dogmatismus durch den Kriticismus, den Kriticismus selbst aber dadurch überwand, dass er die Kantische Deduktion „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" untersuchte, und deren Werth und Tragweite offenbarte, zeigt ebenso sehr die Tiefe wie die Schärfe des Jacobi'schen Geistes. Diese Kritik der Kritik enthält Momente, die zu ihrem Schaden die kritische Philosophie auf ihrem Wege der Entwicklung wohl zu wenig beachtete und vielleicht gerade deshalb in den Misskredit kam, in dem sie heut zu Tage vielfach steht, indem sie sich selbst in eine Stellung zu den exakten Wissenschaften setzte, welche Kampf und Niederlage zugleich in sich schloss. [7]

[7] Schon Hegel hebt in seiner Kritik des III. Bd. v. Jacobi's Ges.-Werken die Verdienste hervor, welche sich Jacobi durch seine Bekämpfung des Kantischen Standpunktes erworben. So sagt er: „Jacobi hat an die Kantische Philosophie nicht bloss seinen Massstab als vorausgesetzt angelegt, sondern hat sie auch auf die wahrhafte Weise, nemlich dialektisch behandelt. (Heidelbergische Jahrb. l. c. p. 12.) Und bezüglich der Jacobi'schen Kritik der Kritik der reinen Vernunft schreibt er an demselben Orte: „Der Mangel, die Thätigkeiten des Geistes in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen, die Zufälligkeit und Aeusserlichkeit, in welcher die Bestimmungen des Geistes gegen einander bei Kant erscheinen, sind es, was durch die Jacobi'sche Kritik klar gemacht wird. (l. c. p. 14.) Auch gegen die Kr. d. pr. V. stellt sich Hegel auf Jacobi's Standpunkt: „Das Bewusstsein, dass Gott ist, dass Freiheit ist, dass Unsterblichkeit ist, ist etwas ganz anderes als das Postulat, dass diese Ideen nur sein sollen; jene theoretische Seite macht das Complement zum Sollen aus, und erst die Ueberzeugung, dass das Vernünftige ebenso ist, als es sein soll, kann die Grundlage fürs Praktische ausmachen." (l. c. p. 15.). — „Sein eigentliches unvergessliches Verdienst liegt in dem Gegensatze jedesmal zur herrschenden Zeitphilosophie. Als die Sinnlichkeit auf dem Throne sass, in seiner Jugend, redete er dem uneigennützigen Rechte des Gemüthes das Wort; und widersetzte sich wieder im Namen des Verstandes der überströmenden Empfindsamkeit, dem zuchtlosen Geniedrange. Als Kant die kritische Philosophie zur Alleinherrschaft erhob, und die Säulen aller Erkenntniss in Frage stellte, hielt Jacobi der neuen Lehre den Spiegel vor, und wies im Innersten unserer Seele das Thatsächliche, Gewisse nach, welches jede Erkenntniss bedingt. Er legte die Widersprüche des Spinozismus und Idealismus überzeugend dar

Freilich lassen auch diese Deduktionen den wunden Fleck der Jacobi'schen Philosophie nicht verkennen, welchen Schelling und andere so sehr betonen; freilich können innerhalb der Philosophie die an den Anfang gestellten persönlichen Forderungen nicht bloss am Anfang stehen bleiben, sie müssen den Anfang bewahrheiten, indem sie als Ziel und Ende wieder in Verklärung hervortreten: ein Bleibendes haben sie trotz allen Mängeln, dass sie nemlich seitdem in der Philosophie nicht mehr übergangen werden können. Wo der Mensch frei und persönlich sich fühlt, da müssen die Grundsätze Jacobi's, wenn auch nicht als solche, so doch als Zielpunkte die Philosophie durchdringen. Er hat das Verdienst, gegenüber einer greifbaren Philosophie, die von nichts weiss, als was durch die Empfindungsorgane von aussen nach innen gelangt, auch auf das gewiesen zu haben, was aus den Augen und aus den Sinnen überhaupt in die Welt hinein sich lebt. Und ist es ihm auch nicht gelungen, jene sichtbare Kirche der Philosophie mit seiner unsichtbaren zu verbinden; ist er auch am Ausgangspunkte solcher Bewegung stehen geblieben;[8] bekennt er sich auch durchaus und einzig zur unsichtbaren Kirche: wir können doch nur mit seinen eigenen Worten schliessen: „Wer für sie einen guten Kampf gekämpft, hat das Beste gethan und für das Höchste aller Zeiten gewirkt."

und hütete sich sorgfältig, irgend einem Systeme das Recht einzuräumen, das nach seiner tiefsten Einsicht allein der ursprünglichen Kraft der menschlichen Vernunft gebührt, das Recht, über Gott, Freiheit, Unsterblichkeit Gewisses zu lehren. Jacobi's Glaube an das Wahre und Ewige ist der Ursprung seines gesammten Denkens. Indem er ihn überall an die Spitze stellt, hat er die Einigung des Lebens mit der Wissenschaft angebahnt, wie sie als Ziel des höchsten Strebens der Menschheit den Denkern aller Zeiten vorschwebte. Er hat für die Folgezeit Saatkörner gestreut, die zum Heile der Wissenschaft und des Vaterlandes unverloren sein werden und müssen. (Deycks l. c. p. 171. 172.)"

[8] Er hielt so zähe an seiner Meinung fest, dass er seine Anfangsposition auch schon für den Schlussstein der Philosophie hielt. Schelling vergleicht Jacobi mit Mose. Beide sahen nur das gelobte Land. Während aber des einen Volk vom verheissenen Lande Besitz ergriff, kam Jacobi selbst nicht nur nicht hinein, sondern er behauptete auch, es sei unmöglich, dass je ein anderer hineinkomme. Dadurch versperrte er natürlich allen seinen Nachkommen in der Philosophie apodiktisch den Weg; denn wer ihn fand, schloss sich selbst aus der Zahl der Gläubigen aus. (S. W. X', 182).

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK MÜNCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zirngiebl, Eberhard

Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie

Wien 1867

Ph.u. 573
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047468-8